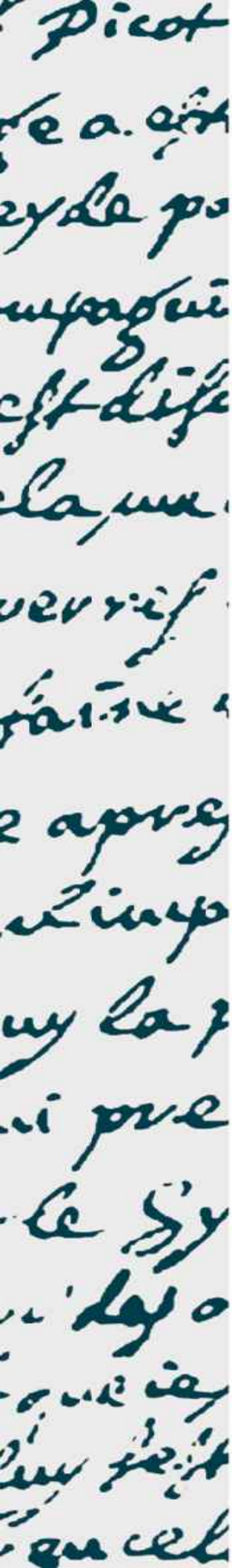


JOSEPH MARÉCHAL S. J.

O ponto de partida da metafísica

LIÇÕES SOBRE O DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO E TEÓRICO DO PROBLEMA DO CONHECIMENTO

CADERNO 1

Da Antiguidade ao fim da Idade Média: a crítica antiga do conhecimento

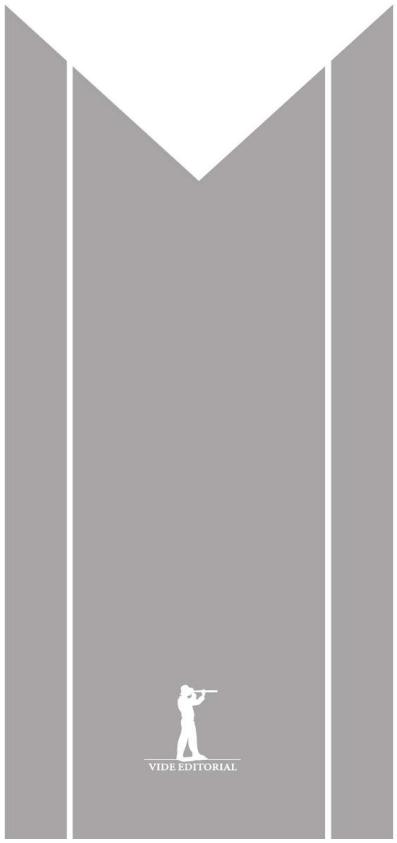
VIDE EDITORIAL

O ponto de partida da metafísica

Lições sobre o desenvolvimento histórico
e teórico do problema do conhecimento

CADERNO I

Da Antiguidade ao fim da Idade Média:
A crítica antiga do conhecimento



Joseph Maréchal

Ponto de partida da metafísica integral

CADERNO I

Tradução:
Lara Christina de Malimpensa

VIDE EDITORIAL

O ponto de partida da metafísica. Lições sobre o desenvolvimento histórico e teórico do problema do conhecimento
Caderno 1: Da Antiguidade ao fim da Idade Média: a crítica antiga do conhecimento
Joseph Maréchal, S. J.
1ª edição — março de 2024 — CEDET
Título original: Le point de départ de la métaphysique:
leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier 1: De l'antiquité à la fin du moyen âge: la critique ancienne de la connaissance.

Os direitos desta edição pertencem ao
CEDET — Centro de Desenvolvimento Profissional e Tecnológico
Rua Armando Strazzacappa, 490
CEP: 13087-605 — Campinas, SP
Telefone: (19) 3249-0580
E-mail: livros@cedet.com.br

CEDET LLC is licensee for publishing and sale of the electronic edition of this book

CEDET LLC

1808 REGAL RIVER CIR - OCOEE - FLORIDA - 34761

Phone Number: (407) 745-1558

e-mail: cedetusa@cedet.com.br

EDITORES:
Felipe Denardi
Thomaz Perroni

TRADUÇÃO:
Lara Christina de Malimpensa

REVISÃO:
Cristian Clemente
Juliana Coralli Pereira

PREPARAÇÃO DO TEXTO:
Danilo Carandina

DIAGRAMAÇÃO:
Maurício Amaral

CAPA:
Laura Barreto

REVISÃO DE PROVAS:
Andressa Gotierra da Silva
Elena Fiorin
Lidiane Ferreira Gozzo
Mariana Souto Figueiredo
Paulo Bonafina
Tomaz Lemos
Victor Helder Corrêa Figueiredo

CONSELHO EDITORIAL:
Adelice Godoy
César Kyn d'Ávila
Silvio Grimaldo de Camargo

FICHA CATALOGRÁFICA

Maréchal, S. J., Joseph (1878-1944).
O ponto de partida da metafísica. Lições sobre o desenvolvimento histórico e teórico do problema do conhecimento.
Caderno 1: Da Antiguidade ao fim da Idade Média: a crítica antiga do conhecimento. / Joseph Maréchal, S. J.
Tradução de Lara Christina de Malimpensa — Campinas, SP: Vide Editorial, 2024.

ISBN: 978-85-9507-230-5

1. Filosofia: metafísica. 2. Epistemologia.
i. Título ii. Autor

CDD – 110 / 121

INDICES PARA CATÁLOGO SISTEMÁTICO

1. Filosofia: metafísica — 110
2. Epistemologia — 121

VIDE Editorial — www.videeditorial.com.br

Reservados todos os direitos desta obra.
Proibida toda e qualquer reprodução desta edição por qualquer meio ou forma, seja ela eletrônica, mecânica, fotocópia, gravação ou qualquer outro meio de reprodução, sem permissão expressa do editor e do detentor dos direitos autorais.

Sumário

Introdução: Objeto e método destas lições

Livro I: O despertar do espírito crítico na filosofia grega: o ceticismo antigo e a crítica da afirmação

Capítulo I: Rumo a uma primeira crise da certeza

Capítulo II: A crise: o ceticismo dos sofistas

Capítulo III: O ceticismo pós-aristotélico

Capítulo IV: Avaliação geral do ceticismo antigo

Livro II: A antinomia entre o Uno e o Múltiplo na filosofia antiga. Vicissitudes de uma crítica do objeto de afirmação

Capítulo I: Observações preliminares: o princípio do realismo metafísico dos antigos

Capítulo II: A oscilação entre os termos da antinomia nos pré-socráticos

Capítulo III: As soluções sintéticas da antinomia e o advento de uma crítica metafísica do conhecimento

Livro III: A antinomia entre o Uno e o Múltiplo na filosofia medieval

Capítulo I: Renascimento parcial do problema do Uno e do Múltiplo na Idade Média. Os universais

Capítulo II: O realismo moderado de S. Tomás: solução completa da antinomia entre o Uno e o Múltiplo

Capítulo III: De S. Tomás a Ockham, passando por Duns Scot: afruxamento da síntese tomista e ressurgimento da antinomia

Capítulo IV: De S. Tomás a Ockham, passando por Duns Scot (sequência)

Livro IV: Rumo ao conflito moderno entre racionalismos e empirismos

Capítulo I: A ruptura com o realismo medieval

Capítulo II: O agnosticismo fideísta de Ockham

Capítulo III: A dupla fonte de antinomias legada à filosofia moderna pelo ockhamismo

Conclusões gerais do Caderno I

Notas de Rodapé

INTRODUÇÃO: Objeto e método destas lições

I

O título geral de nossos cadernos indica seu objeto preciso.

Nossa intenção não é examinar a teoria do conhecimento em todos os seus detalhes, mas antes concentrar nosso esforço no problema fundamental cuja solução prepara, ou mesmo prejulga, a da maioria das questões secundárias habitualmente tratadas em epistemologia e em lógica.

Esse problema fundamental é algo que poderíamos provisoriamente formular nestes termos: a metafísica, se ela for possível, tem necessariamente como ponto de partida uma afirmação objetiva absoluta: será que encontramos, em nossos conteúdos de consciência, uma afirmação semelhante, acompanhada de todas as garantias requeridas pela crítica mais exigente?

Fora dos meios escolásticos, não haverá dificuldade em admitir que a afirmação metafísica deve ser criticamente justificada. Talvez, porém, exagerem-se por vezes os direitos da crítica.

Em contrapartida, entre os filósofos escolásticos, existem, mesmo hoje, os que não julgam admissível o problema do conhecimento formulado de forma tão radical.

Ousaríamos dizer que estão, a um só tempo, errados e certos?

Por um lado, de fato, sua desconfiança provém de um mal-entendido sobre a verdadeira natureza da "justificação crítica" exigida. Por outro, entretanto, e, para resumir, baseiam sua recusa num princípio cuja pertinência devemos reconhecer. Supondo — erroneamente — que uma prova crítica consiste antes de tudo em encerrar o conhecimento no círculo das modificações subjetivas, para daí passar, se possível, ao conhecimento dos objetos em si, eles assinalam — corretamente — quão ilusória seria qualquer inferência de uma pura representação, forma subjetiva ou fenômeno, a uma "coisa em si" exterior ao sujeito. Isso porque, mesmo supondo que descobríssemos em nós uma tendência invencível a projetar, no absoluto do objeto, nossas representações imanentes, essa tendência, por si só, criaria tão somente, em benefício do "objeto em si", uma "evidência subjetiva" e cega. É muito pouco para fundamentar uma afirmação metafísica. Se, portanto, nossos conhecimentos diretos não vão, de saída, alcançar o "objeto em si", permanecemos legitimamente confinados no interior do sujeito como tal, estamos emparedados no "relativo", e nenhum artifício de demonstração permitirá que "lancemos uma ponte" ao exterior e ao absoluto.

Longe de nós, por conseguinte, a ideia de reabrir aqui a decepcionante "quaestio de ponte", devidamente descartada por todos os manuais de lógica escolástica. Permitir a formulação dessa pergunta significa, necessariamente, resignar-se a não resolvê-la. Se alcançarmos a verdade metafísica, isso ocorrerá, em última instância, à luz de uma evidência objetiva direta.

Talvez, porém, nem tudo seja dito por aí. Descartes igualmente, e Spinoza, e Wolff admitiam o critério da evidência objetiva direta. Quando conheço uma coisa, declarava Spinoza, não a conheço por meio do conhecimento prévio que eu teria da ideia dessa coisa; o conhecimento objetivo é um conhecimento direto do objeto.

No entanto, Deus sabe se o critério cartesiano da evidência, adotado por Spinoza, confunde-se com o critério de evidência proposto pela maioria dos escolásticos! A evidência dos cartesianos se desagrega sob

a crítica de Kant; a evidência dos escolásticos — conforme mostraremos — é capaz de resistir à prova. Cumpriria ao menos, portanto, definir mais expressamente o que se entende por "evidência objetiva" e por "apreensão direta do objeto".

Por outro lado, não faltam filósofos — relativistas ou fenomenistas, mais ou menos tingidos de pragmatismo — que facilmente diriam adeus à "afirmação objetiva absoluta" ou, ao menos, que se absteriam, como Kant, de atribuir-lhe, no reino da razão especulativa, outra função além da de coordenar objetos fenomenais: criação de um "ideal" e não, rigorosamente falando, revelação de um "objeto". De que nos serviria contestar diante deles o direito da crítica filosófica, brandindo-lhes perante os olhos, como um espantalho, sua própria bandeira: a inanidade (especulativa) do objeto metafísico? Pois bem, continuarão agnósticos: e admitem-no. Nossa arma da evidência objetiva se embota em sua epistemologia abstencionista.

Será que é preciso, então, arriar bandeira diante do relativismo fenomenista, como diante de um erro irrefutável segundo a estrita razão?

Com essa semiderrota, filósofo algum se resignaria. E todos também concordariam em que não basta, para descartar radicalmente o agnosticismo fenomenista, estabelecer um conflito entre ele e a tendência instintiva, a "necessidade prática", que nos forçaria a emitir afirmações absolutas. Só se supera realmente um erro fazendo irromper a contradição; digamos, em outros termos, que a afirmação metafísica, para opor-se vitoriosamente ao relativismo, deve revestir-se de uma necessidade "teórica", não apenas de uma necessidade "moral" ou "prática".

Ora, será que dispor-se a mostrar essa necessidade, isto é, a mostrar que, diante da afirmação absoluta do objeto, a recusa ou a abstenção implicam contradição lógica, não equivaleria a aceitar o problema crítico em toda a sua acuidade?

Acreditamos que sim, e não vemos como o próprio filósofo escolástico seria capaz — a não ser encerrando-se na torre de marfim de um estreito dogmatismo — de escapar a essa tarefa sutil. As duas perguntas seguintes são, portanto, de algum interesse para ele, bem como para os filósofos de outras escolas:

1. Dado que a afirmação absoluta do objeto, isto é, a afirmação metafísica, traduz uma atitude natural da mente humana, como os filósofos chegaram a requerer uma justificação crítica dessa afirmação primitiva? Em outros termos, como o problema crítico do conhecimento pôde nascer?

2. Em que medida uma justificação como essa é possível? Em outros termos, o problema crítico do conhecimento é passível de solução?

Empenhar-nos-emos em responder a essa dupla pergunta.

II

O tema de que tratamos aqui foi, quanto ao essencial, matéria de um curso ministrado por nós durante o primeiro ano da Grande Guerra (1914–1915). Convidados a publicar nossas *lições*, não quisemos despojá-las por completo de seu aparato escolar. Em especial, o método de apresentação a que nos ativemos neste ensaio relembra uma preocupação pedagógica que inspira o plano de nossas *lições* orais.

Pedimos licença para nos explicarmos em poucas palavras — e nos desculparmos, se for o caso.

De modo geral, teríamos considerado menos longo e, sob muitos aspectos, menos oneroso, escrever diretamente um tratado sistemático de epistemologia. Coligiríamos sem dificuldade seus principais traços em nossos volumes. No entanto, receávamos que uma apresentação estritamente científica, ao estabelecer as questões, de saída, em todo o seu rigor sutil, desconcertasse certos grupos de leitores aos quais nos dirigíamos preferencialmente. Talvez valesse mais associar, com

paciência, a história progressiva dos problemas com sua solução teórica cada vez mais completa. Havíamos provado, em nosso ensino, a vantagem desse método: ao atravessar uma a uma as grandes etapas da especulação filosófica, a mente é levada, sem solavancos, mediante um mínimo de esforços, a apreender com exatidão não apenas os momentos sucessivos, cada vez mais complexos, desse pensamento em mutação, mas também os elementos definitivos que ele encerra em si. De resto, toda maneira de proceder tem seus inconvenientes: a que adotamos apresentará, ao lado das vantagens incontestáveis, o inconveniente de alentecer nosso ritmo.

É ocioso dizer que escolheremos com exatidão escrupulosa os dados históricos de que nos serviremos. Todavia, extrapolaríamos nosso objetivo se pretendêssemos retraçar, em seu emaranhamento, todas as fases cronológicas do problema do conhecimento. *Não realizamos obra de historiador*. Uma história integral e exaustiva — supondo que tivéssemos competência para redigi-la — apresentaria demasiadas sinuosidades para ser de utilidade ilustrativa a nossa demonstração teórica: de fato, o movimento concreto das ideias, embora obedeça, em seu conjunto, à impulsão regular de algumas correntes principais, sempre escapa pelos lados, em desvios e recomeços.

Por isso, emprestaremos da história progressiva das ideias filosóficas apenas *as fases essenciais*, que se expressam na obra dos pensadores mais eminentes. Elas nos apresentam, segundo um encadeamento a um só tempo lógico e histórico, *uma série realmente típica de atitudes* diante do problema fundamental da epistemologia. Por zelo de objetividade, e para evitar as surpresas de uma abreviação exagerada, dedicaremos a cada uma dessas atitudes-tipo uma espécie de curta *monografia*. A própria sucessão dessas monografias, sumariamente interligadas, levará pouco a pouco ao cerne do problema do conhecimento e, assim, por eliminação das soluções inconsistentes ou incompletas, sugerirá a única solução possível: aquela que desenvolveremos extensamente nos últimos fascículos desta obra.

Consideramos um dever, com vista a este trabalho, a releitura de todas as obras que analisamos, a fim de redigir cada estudo parcial sob a impressão direta dos textos originais que lhe são pertinentes. Esforçamo-nos também, em nossas apresentações, para não ultrapassar — exceto em raras referências lançadas aqui e ali — o momento evolutivo próprio de cada sistema.

Uma última palavra sobre a *bibliografia* do nosso tema. É imensa: a tal ponto que seria insensato, numa obra como esta, pretender mencionar todos os livros e obras acadêmicas que puderam influenciar nosso pensamento desde o início, já longínquo, de nossos estudos filosóficos. Reconhecendo em linhas gerais nossa dívida, permitimo-nos remeter, quanto à lista dos nossos credores, às bibliografias gerais bem conhecidas, por exemplo, às indicações copiosas (embora incompletas) das últimas edições de *Histoire de la Philosophie* de Ueberweg-Heinze.[1] De resto, na preparação direta das nossas lições, servimo-nos exclusivamente do próprio texto das obras filosóficas estudadas.

Visto que convém adotar um sistema coerente de bibliografia, citaremos, em princípio, apenas as obras originais de filósofos. E omitiremos deliberadamente qualquer outra referência, exceto se um caso excepcional, ou alguma razão muito particular, ou o zelo de honestidade literária nos ordenar o afastamento dessa regra. Deveremos, por consequência, renunciar ao prazer de louvar inúmeros trabalhos excelentes, cuja menção se poderia legitimamente esperar no rodapé de nossas páginas; no entanto, se tomássemos esse caminho, como nos absteríamos, sem ilogismo, de citar uma multidão de outros trabalhos com os mesmos títulos bibliográficos? Compreende-se que tenhamos recuado diante desse acúmulo suplementar em nossos volumes já bem apinhados.

Louvain, 8 de dezembro, 1917.[2]

LIVRO I: O DESPERTAR DO ESPÍRITO CRÍTICO NA FILOSOFIA GREGA: O CETICISMO ANTIGO E A CRÍTICA DA AFIRMAÇÃO[3]

CAPÍTULO I: Rumo a uma primeira crise da certeza

Dos mitos religiosos e das antigas cosmogonias poéticas provieram, na aurora da civilização grega, as primeiras "cosmologias". É um fato que as curiosidades primitivas da mente humana, tanto no indivíduo como na raça, nada têm de cauteloso nem de crítico; todo orientadas para o "objeto", mostram-se até estranhamente despreocupadas do sujeito cognoscente. A especulação embrionária foi monopolizada, não somente entre os gregos, por um "objeto" único: a natureza… Natureza esta pouco a pouco desprendida do véu encantado das mitologias e entregue à dissecção racional.

Essa predileção pelos problemas cosmológicos repousa, entre os iniciadores da filosofia grega, num dogmatismo realista, até mais assegurado por ser inconsciente. Ainda não é posto em dúvida, em parte alguma, o valor absoluto da afirmação objetiva. E a própria afirmação se liga a todo conteúdo de pensamento fornecido pela experiência, sob a condição, apenas, de certa organização desse conteúdo. A filosofia segue assim, sem grande esforço, a inclinação dupla e natural da mente para afirmar e unificar.

Enquanto a tendência unificadora da mente se exerceu de maneira episódica, sobre unidades parciais, os sistemas filosóficos mais díspares puderam esboçar-se sem perturbar em suas profundezas a serenidade do realismo antigo (período jônico). Veio o momento, porém, em que, sobre as unidades secundárias, se destacou a unidade primordial e universal do "ser".

A razão humana teve então como que um deslumbramento: sem largar o apoio do realismo, ela, por assim dizer, vacilou. Afinal, o "ser" não representava, no objeto do conhecimento, tanto a multiplicidade cambiante como a unidade imutável? O conflito entre unidade e multiplicidade surgia no próprio cerne da afirmação necessária. Pareceu-lhes que cumpria fazer concessões, sacrificar algo do conteúdo do conhecimento: isto, para uns; aquilo, para outros.

Heráclito, fiel aos dados diretos da experiência, adota a multiplicidade e o movimento, renunciando assim à unidade imutável do "ser". Quase na mesma época, Parmênides abraça o "ser" homogêneo e imóvel, repelindo assim para o âmbito da pura aparência todo o mutável e todo o múltiplo. E, como se não bastasse, Zenão de Eleia, discípulo de Parmênides, investe-se da missão, ao que parece, de aumentar ainda mais o desassossego da pobre razão espontânea, lançando-lhe aos olhos seus ofuscantes paradoxos sobre a irrealidade da mudança. De todos os lados, era o senso comum posto em xeque, o desafio lançado pela razão reflexiva à razão espontânea.

Aliás, esse escândalo da razão agravava-se ainda com a impressão deletéria criada pela multiplicação excessiva dos sistemas cosmológicos, que solicitavam, nos sentidos mais diversos, a aprovação do filósofo e do pensador. Não careciam, decerto, nem de engenhosidade nem de ousadia. Com igual desdém por hábitos mentais e verossimilhanças comuns, decompunham o mundo para então reconstruí-lo em melhor ordenação. E a diversidade, tanto dos materiais analisados como dos edifícios sintéticos, não deixava de ser desconcertante. De Heráclito a Empédocles, de Empédocles a Anaxágoras, de Anaxágoras a Leucipo, de Leucipo a Demócrito, a razão

borboleteava ao acaso, por assim dizer, sem se sentir em parte alguma em sua morada permanente. Para compreender a invasão do pensamento grego — tão realista, contudo — por uma primeira crise da certeza, é preciso levar em conta, simultaneamente, todas essas circunstâncias. O terreno está preparado para o *ceticismo*.

CAPÍTULO II: A crise: o ceticismo dos sofistas

§ 1 — Características da sofística

As circunstâncias que acabamos de relembrar haviam arruinado, no espírito de muitos, a confiança na verdade filosófica: inicialmente tão robusta, essa confiança cedera lugar, entre os que guardavam no coração o amor ao verdadeiro, à perplexidade investigativa ou à dúvida desanimada; em outros, porém, meramente a um ceticismo fácil e desdenhoso, que proclamava sem remorsos a inanidade do esforço especulativo. Entre estes últimos, principalmente, a sofística fez seus recrutas (a partir da metade do quinto século antes de Jesus Cristo).

A atitude do sofista não se inspirava apenas em motivações intelectuais e escrúpulos de epistemologia. Ele sabia perfeitamente que, ao lado da especulação, os fins práticos se oferecem ou se impõem. Seu ceticismo teórico associava-se a um pragmatismo muito consciente, muito audacioso, e até desembaraçado dos entraves morais da verdade. E tal disposição encontrava, nas circunstâncias políticas e sociais, um campo de exercício excepcionalmente favorável. De fato, no interior de democracias que nascem para a vida política, e em meio ao enfraquecimento geral das tradições, o mais oportuno — ou, ao menos, o mais urgente — não era aprender os segredos da ação habilidosa, a arte de captar o favor do público, de agir sobre os sentimentos e as convicções dos auditórios que, em toda parte, se ofereciam aos oradores?

O sofista, bem no início, foi um sábio à maneira grega, isto é, um homem hábil, pedagogo ambulante e professor de virtude (σόφος,

παιδεύσεως καί άρετής διδάσκαλος), um retor que treinava seus discípulos na ação e na palavra, que os tornava δεινούς πράττειν και λέγειν. Logo, mestres e discípulos, menos inimigos da verdade que incuriosos dela, vieram a especular a seu respeito, a buscar-lhe apenas a aparência, com o único fito de persuadir ou impressionar. Merecem, por isso, o traço com que S. Tomás os estigmatiza, depois de Aristóteles: "Ad aliut ordinat vitam suam et actiones philosophus et sophista. Philosophus quidem ad sciendum veritatem; sophista vero ad hoc quod *videatur scire quamvis nesciat*".[4]

Depois, de retórica utilitária e cética que ela já era, a sofística desce ainda mais: torna-se conscientemente, e permanece por longo tempo, uma espécie de esporte dialético, um exercício de virtuosidade pura, de acrobacia, uma exibição ilusionista (ἐπίδειξις) em que os oradores-retores defendiam à vontade o pró e o contra. Desses malabarismos lamentáveis de um pensamento sem dignidade e sem consistência, podem-se encontrar exemplos, relatados por Platão no *Eutidemo* e por Aristóteles no *Tratado dos tópicos e dos sofismas*.[5]

Evidentemente, o que aqui nos interessa na sofística não é seu aspecto utilitário nem seu aspecto erístico, mas unicamente os elementos sérios de ceticismo que ela continha. Seria bom relembrar, todavia, o contexto em que se inserem, nem que seja para reduzi-los a suas justas proporções e para sublinhar uma primeira vez o desmentido que se inflige a todo ceticismo teórico no âmbito do querer e da ação: não duvidemos, a vaidade ou o interesse inspirava nesses sofistas "juízos de valor" perfeitamente lúcidos, firmes e absolutos.

Como ceticismo radical, a sofística constitui, ao menos na expressão e na intenção, a primeira resposta ao problema total do conhecimento: resposta precipitada e superficial a um problema que ainda não estava maduro para uma solução. Vejamos de um pouco mais perto qual foi exatamente essa resposta.

Daquilo que ela foi historicamente e em sua formulação explícita, Aristóteles é para nós uma testemunha preciosa no livro IV (III) de sua

metafísica, a partir do capítulo 3.

O ceticismo dos sofistas, como todo ceticismo propriamente dito, não consiste exatamente em lançar o descrédito numa porção mais ou menos extensa do campo do conhecimento humano — isto é questão de mais ou menos e diz respeito apenas à matéria do conhecimento —, mas *em envolver numa incerteza irremediável e radical a própria legitimidade da "afirmação"*, forma de toda verdade lógica; em outros termos, consiste na dúvida professada quanto ao valor normativo do *primeiro princípio* racional, o princípio de identidade ou de contradição. O ceticismo "material" é sempre e tão somente um ceticismo parcial: o ceticismo "formal" não poderia ser um ceticismo total. Ora, o ceticismo realçado pelos sofistas era um ceticismo formal e total, relativo ao "primeiro princípio".

§ 2 — A refutação direta dos sofistas por Aristóteles

Como refutar um ceticismo semelhante? A bem dizer, observa Aristóteles, ele não é refutável, por falta de um ponto de partida possível para a demonstração a ser-lhe oposta. Nem *tudo* pode ser demonstrado, e se existe algo que permanece indemonstrável é justamente, com toda certeza, um primeiro princípio: ""ὅλως μέν γάρ άπάντων άδύνατον άπόδειξιν εϊναι εϊς άπειρον γάρ άν βαδίζοι".[6]

Que fazer, então? Ora, simplesmente provocar o cético a refutar-se a si mesmo, isto é, a manifestar em plena luz do dia que seu pretenso ceticismo total é tão somente um ceticismo parcial. O cético sofista, polemista por natureza e por educação, certamente será pego na armadilha. Você estará no controle, pois ele não pode fazer um gesto nem ousar uma palavra sem se pôr em flagrante contradição com sua tese geral. Ele aceita a discussão? Esta pode, então, ter um sentido. Concorda com você quanto ao significado das palavras? Quando fala de um homem, não entende por isso uma trirreme ou uma muralha? Admite, portanto, que a significação das palavras não é de todo

arbitrária. Admite, portanto, aplicações do primeiro princípio; por sua própria confissão, o primeiro princípio, como princípio formal, está salvo. Toda a discussão se limitará, a partir daí, a uma extensão maior ou menor do campo das certezas. Você terá vantagem sobre o cético.

E se o cético, parando de brincar de sofista, não disser nada, não opinar de maneira alguma, aceitar passivamente o sim e o não, abstiver-se? Bem, por que então discutir com ele? Ele não o contradiz. Por acaso arrazoamos com um "cepo"? ""Γελοϊν τό ζητεϊν λόγον πρός έχοντα λόγον, ή μή έχει όμοιος γάρ φυτώ ό τοιοϋτος ήδη".[7]

Na realidade, esse chiste nunca encontra seu destinatário, pois um homem nunca se reduz a essa inerte passividade.

> Por que Mégara, de manhã, se põe a caminhar, em vez de ficar estendido e apenas sonhar que caminha? Por que, desde a aurora, não vai correndo lançar-se num poço ou num precipício? Por que ele parece, ao contrário, temer cair ali, se, de modo equivalente, julgar que seria isso desgraça ou felicidade significa exatamente o mesmo?[8]

"Não existe ninguém", conclui Aristóteles, "que não pareça temer certas eventualidades e aceitar outras. Por isso, consta que todos julgam de maneira simples e absoluta, se não sobre a totalidade das coisas, ao menos sobre o que lhes é vantajoso ou desvantajoso".[9]

Traduzamos, numa formulação mais geral, esta última observação de Aristóteles: *a afirmação objetiva é inevitável na ordem dos fins.*

Não existe, portanto, ceticismo total. É bem possível, em palavras, esquivar-se da afirmação ou duvidar do primeiro princípio: pode-se dizer qualquer coisa, mas, felizmente, nem tudo pode ser igualmente pensado; e essa revanche do pensamento profundo contra a mentira da expressão irrompe em toda a conduta do duvidador.

O cético, em suma, se ele dogmatiza, isto é, se nega a verdade ou professa a dúvida, refuta-se cruelmente a si mesmo.

Quando se contenta com uma atitude passiva, mente, de modo consciente ou inconsciente, à vida que o impele irresistivelmente

adiante na via da afirmação e da ação: cada um de seus desejos ou atos é um desmentido a sua atitude teórica — e mais, como diremos ainda: sua própria atitude destrói a significação superficial de que parece à primeira vista se revestir.

Essa é a refutação geral do ceticismo dos sofistas por Aristóteles. Seria possível aprofundá-la, adaptá-la às circunstâncias históricas, mas não, a nosso ver, acrescentar-lhe algo de essencial.

§ 3 — A etiologia e a cura da sofística, segundo Aristóteles

Será que a tarefa do filósofo se resume em acuar um adversário? Aristóteles não pensa assim; depois de haver obrigado o sofista, ou, de modo mais geral, o cético, a prestar — de bom ou mau grado — uma homenagem mínima e mais essencial à verdade, preocupa-se em descobrir as fontes esterilizantes que lhes alimentam a dúvida: isso significava fazer (do ponto de vista filosófico, é claro) a etiologia do mal, para preparar seu remédio. Ora, a fonte do mal jaz no dogmatismo aventuroso das metafísicas correntes.

Cumpre distinguir duas classes de duvidadores: primeiramente, os céticos de fachada, que fazem de seu ceticismo uma arma desleal na discussão, que professam a dúvida sobre o primeiro princípio "solum [causa orationis], id est ex quadam protervia, volentes huiusmodi rationes impossibiles sustinere propter seipsas, quia contraria earum demonstrari no possunt".[10] Estes, sofistas obstinados, devem ser vencidos não tanto pela persuasão, mas principalmente pela força da dialética que os desmascara: οἱ δέ βίας (δέονται).[11] No entanto, há também os céticos de boa fé, cuja dúvida é sincera: duvidam em consequência de mal-entendidos, por ignorância; sua ignorância é curável: τούτων εὐίατος ἡ ἄγνοια.[12] Embora sua mente esteja enviesada, a linguagem deles não se perverteu: pode-se agir sobre eles por persuasão, desvelando-lhes as causas profundas de seu erro.

É interessante destacar as duas principais fontes do ceticismo "honesto" assinaladas por Aristóteles. Isso porque nós as encontraremos, posteriormente, ainda a jorrar: somente uma crítica primorosa do conhecimento as esgotaria para sempre (ao reconciliar, numa síntese superior, o ontologismo eleático e o empirismo heraclitiano — ver abaixo, livros II e III).

Para bom número desses céticos — amigos, no fundo, da verdade —, a pedra de tropeço foi a noção de movimento, de mudança ou, caso se prefira assim, de "devir". O que vem a ser — raciocinam eles, com Anaxágoras, Demócrito e outros —, o que vem a ser, na medida em que vem a ser, não é. Ora, o não-ser não pode elevar-se ao ser. Nada vem a ser, portanto, que não seja preexistente a seu próprio devir. Em outros termos, o devir apenas manifesta o ser. No entanto, o devir, a mudança, redunda nos termos mais opostos, e isso no mesmo objeto. Tal objeto pré-continha, portanto, ao mesmo tempo, esses elementos opostos. Será que não se deveria até estender ainda mais essa proposição e dizer, junto com Anaxágoras, que tudo contém tudo? Eis então a coexistência dos contraditórios e dos contrários que se vê logicamente imposta a nosso assentimento…

O que Aristóteles responde? Que nisso se tem razão, em parte. De certa forma, o ser que devém tem de preexistir a si mesmo: nossa inteligência se recusa a tirar o ser do puro não-ser, afirmação da pura negação. O "ser", porém, objeto positivo da minha inteligência, o ser postulado por minha afirmação, abarca, além do *ato* de ser, o *poder* de ser, a "potencialidade", isto é, uma relação objetiva com o ato ou com o ser propriamente dito. Assim, o devir não é, como se supunha, uma mistura contraditória, seja de nada de ser e de ser, seja de atos contrários que, pela lógica, se destroem mutuamente, mas uma associação complementar e progressiva de poder de ser e ato de ser, um limitando o outro…[13]

Essa resposta, que pressupõe uma metafísica consumada do ser e do devir, encerra profundezas de que Aristóteles talvez não estivesse consciente. Lembrar-nos-emos disso quando, ao terminarmos de expor

o problema do Uno e do Múltiplo, precisarmos, com S. Tomás e filósofos contemporâneos nossos, denunciar o caráter fictício, ilusório, da ideia de nada.[14] Não nos antecipemos, porém.

Uma segunda categoria de espíritos — sinceros, aliás — é levada à dúvida por seus preconceitos empiristas. São fenomenistas antes do tempo. No fundo de seu pensamento, sempre se descobrirá uma confusão entre os sentidos e a inteligência. Na realidade, só concebem objetos sensíveis e sensivelmente percebidos. A tese deles é que a verdade só vale em função das aparências: ἡ περί τά φαινόμενα ἀλήύεια.[15]

Como haveria, porém, uma "verdade" das aparências? Nada de variável, e mesmo de contraditório, de sujeito a sujeito, de homem a homem, como gostos, avaliações, opiniões. Nós mesmos nos modificamos: a iguaria que parece doce quando se está em boa saúde, parece amarga ao palato doente. Uma profusão de circunstâncias extrínsecas ao objeto modifica nosso juízo a seu respeito: maior ou menor proporção de conhecimento e prudência em nós, nosso estado de saúde, vigília ou sonho, proximidade ou distanciamento… Por que, entre juízos opostos sobre um mesmo objeto, atribuir a preferência a uns, mais que a outros? Em tão irremediável diversidade, só resta desesperar da filosofia: de fato, buscar a verdade é querer prender pássaros em seu voo.[16] Todas as aparências são verdadeiras pela mesma razão: melhor dizer que a verdade é uma quimera.

A esse ceticismo desanimado, Aristóteles dirige uma homilia em dois pontos.

Primeiramente, no próprio terreno do empirismo, empenha-se em restaurar uma avaliação mais justa das aparências sensíveis. Quando as consideramos bem, elas não se expressam necessariamente em juízos contraditórios. Para cada discordância traduzida no juízo da experiência, pode-se constatar, ou supor, uma diferença objetiva que fornece sua chave: transformação real do objeto, modificação real do sujeito, alteração real do órgão sensível ou das circunstâncias da

sensação, e assim por diante. Em favor da objeção cética, a instância decisiva — pode-se afirmá-lo sem medo de desmentido — nunca foi apresentada. No mínimo, portanto, o ceticismo carece de base experimental.

Depois, o filósofo avança até a raiz do mal: o empirismo fenomenista — como se houvesse percebido, ao menos vagamente, que a justificação de nossas certezas empíricas apenas pela coesão da experiência é radicalmente insuficiente e, apesar de tudo, precária.

O ponto de vista empirista, observa ele, deturpa toda a perspectiva natural do nosso conhecimento. De fato, em nossos juízos espontâneos, a afirmação postula outras categorias de objetos, além das coisas sensíveis. Ademais, nas próprias coisas sensíveis, a afirmação incide não apenas sobre a mudança quantitativa ou qualitativa, mas sobre a permanência específica: o que faz o empirista, portanto, das "praedicata substantialia"? Por fim, quem objeta deve logicamente proibir-se de reconhecer um objeto real para a sensação: o juízo, segundo ele, diz respeito apenas à aparência, isto é, a uma sensação atual. Todos admitirão, porém, que a sensação, longe de ser espontânea, é "passiva" e pressupõe, portanto, um agente distinto do sentido, um "movens". E esse "movens" é, de direito, anterior ao sentido que ele afeta: τό γάρ κινοῦν τοῦ κινομένου φύσει πρότερόν έστιν.[17] Suprimam o sentido, mas nem por isso seu estimulante externo, seu objeto, será suprimido; e se pretenderem que a estimulação recebida, o "sensibile in actu", sendo idêntica à sensação, nasce e desaparece com ela, é evidente ao menos que o "sensibile in potentia", a realidade em si do objeto sensível, subsiste independentemente da sensação atual e subjetiva.[18]

Com certeza se observou que, nessa refutação do empirismo, Aristóteles posiciona-se de saída, sem nenhuma precaução oratória, na perspectiva realista. Que haja objetos exteriores a nós, que entram em relação com nossa inteligência por intermédio da sensação, esse é um pressuposto que ele não considera sujeito a contestação. De fato, os céticos cuja cura ele empreende partiam do mesmo pressuposto realista: os exemplos que propõem em suas objeções postulam não

apenas a existência de um mundo exterior sensível, mas algo além disso, a existência de objetos permanentes. Negam a coerência do pensamento sem pôr em causa o absoluto exterior a ela. Isso porque esses primeiros céticos ainda não eram relativistas: eram, sobretudo, realistas inconsequentes. Posteriormente encontraremos verdadeiros relativistas: mas estes já não serão céticos tão ingenuamente radicais como seus longínquos precursores e abster-se-ão com cuidado de rejeitar toda coerência do pensamento. Em vez de rejeitar em bloco, estouvadamente, o primeiro princípio, distinguirão seu valor: reconhecerão nele a norma essencial do pensamento como tal, o que equivale a dizer: a norma dos objetos correspondentes, *ao que tudo indica*. Em contrapartida, o nó do problema do conhecimento consistirá para eles em saber se, sim ou não, nos fenômenos ou para além dos fenômenos, nosso pensamento apreende um absoluto.

Antes, porém, de alcançar essa posição mais elaborada da questão epistemológica, ainda nos resta percorrer muitas etapas repletas de incertezas.

CAPÍTULO III: O ceticismo pós-aristotélico

§ 1 — Os frutos da controvérsia contra os sofistas

A sofística, não obstante suas incoerências, foi um fator de progresso em filosofia. Representava tendências novas e suscitava problemas que, não por acaso, são absolutamente fundamentais. Por outro lado, entre seus adversários encontram-se homens capazes de assimilar as tendências propícias e dominar os problemas suscitados: pretendemos falar, sobretudo, de Sócrates, Platão e Aristóteles.

E, primeiramente, a eclosão das escolas sofistas foi apenas um episódio dessa lenta evolução que reorientava o interesse especulativo do objeto para o sujeito: de fato, o objetivismo retilíneo não poderia ser cético. Abria-se amplamente o acesso, de uma só vez, não apenas à crítica, mas à psicologia e à moral. Sabemos a que ponto Sócrates (aproximadamente 470–400) — que, sob outros aspectos, fulminava os sofistas com sua ironia — soube compreender e empregar essa tendência intrínseca, que eles, por sua vez, ameaçavam sufocar, depois de terem sido carregados por ela. Do τό γάρ κινοῦν τοῦ κινομένου φύσει πρότερόν έστιν ele fez seu ponto de partida; do bem absoluto, do valor moral, fez a pedra angular de seu ensinamento. Platão (427–347) e Aristóteles (384–322) são seus continuadores neste aspecto: o lugar que o conhecimento do sujeito e a finalidade moral ocupam em sua metafísica corresponde à importância epistemológica desses pontos de vista. A partir daí, uma "metafísica do sujeito" se impôs ao lado de uma "metafísica do objeto exterior".

Em segundo lugar, a sofística redundou, por contragolpe, num refinamento e numa precisão maior da dialética no âmbito do realismo tradicional. Basta relembrar, numa palavra, as primeiras e decisivas manifestações de uma lógica que se conscientiza de si mesma: a maiêutica socrática, esse crivo dos conceitos; a διαλεκτική πορεία de Platão, que é ao mesmo tempo uma odisseia metafísica; a silogística de Aristóteles, bem distante, ela também, de constituir um simples capítulo de metodologia formal, uma espécie de lógica da identidade ou de logística, como obras similares e posteriores poderiam fazer supor. Todo o edifício lógico da grande tríade socrática mantém um contato muito estreito com a metafísica que o sustém, na base. "A arte de pensar"[19] só tem valor, aos olhos de Aristóteles, se for moldada pelos contornos do ser: só então se torna instrumento legítimo do ἐπιστήμη, da verdadeira ciência. O "primeiro princípio" da lógica é também o "primeiro princípio" da metafísica.

Por fim, Platão e, principalmente, Aristóteles tiveram uma consciência muito nítida de que o problema do conhecimento suscitado pelos sofistas não podia receber soluções parciais. É certo que se pode opor sutileza a sutileza, reduzir um adversário ao silêncio. No entanto, esse procedimento de controvérsia não atinge a raiz do erro: vimos anteriormente como Aristóteles buscou as causas da dúvida e tentou curar o cético fazendo-o compreender intuitivamente os pressupostos metafísicos errôneos de sua atitude. Tais pressupostos sempre existem, pois cada qual tem sua metafísica, por mais rudimentar que seja. E se cada qual tem sua metafísica, só resta escolher a boa. Essa escolha deve ser possível, pois toda metafísica falsa desmorona na contradição. Para isso, porém, é preciso saber reconhecer tal contradição, que pode dissimular-se sob verossimilhanças; e, por outro lado, é preciso evitar enxergá-la onde ela não está. Como se precaver eficazmente, portanto, contra a segurança enganadora das soluções parciais e contra a rejeição precipitada das soluções incompletas? Unicamente — e aqui está, parece-nos, a principal originalidade de Aristóteles em sua refutação dos sofistas — impelindo a sistematização filosófica até a unidade elementar, derradeira, de uma "filosofia primordial", de uma πρώτη φιλοσοφία. Aí

necessariamente virão convergir as formas nativas do pensamento e as relações primordiais do ser. Isso porque o ser é o alfa e o ômega, tanto da mente como das coisas.[20] Em outros termos, uma crítica realista do conhecimento exige uma solução completa da antinomia entre o Um e o Múltiplo. Voltaremos a essa exigência nos próximos capítulos.

Aristóteles alcança assim de um salto, e como que instintivamente, conclusões que encontraremos mais tarde, ao termo de longos circuitos da crítica. Será que assim ele triunfou sobre o ceticismo e o relativismo de todas as formas e de todas as épocas? Talvez, de direito e virtualmente. Não, de fato: pois diante dos problemas apenas esboçados, não teve a ocasião de desdobrá-los, nem mesmo de suspeitar de toda a riqueza e de toda a força imperiosa de sua filosofia.

Pois bem, podiam objetar-lhe ainda, se admito seus pressupostos, fico à sua mercê. Sua metafísica é coerente e abrangente; mas você a impõe dogmaticamente; com a mesma sem-cerimônia com que você a afirma, eu contesto:

1. Que eu deva professar uma metafísica propriamente dita. A afirmação do que quer que seja, afinal, depende do meu querer. Você interpreta erroneamente meus atos exteriores: na realidade, nada quero, abstenho-me de julgar, esqueço-me de julgar… Fique à vontade para considerar que eu desço, assim, ao nível "de um vegetal" (ὕμοιος φυτῳ)…

2. Que minha afirmação, supondo que eu afirme, deva alcançar o *ser* — de que se trata em sua πρώτη φιλοσοφία — ou, em outros termos, assumir um valor objetivo absoluto. Julgo apenas sobre o relativo e dentro do âmbito do relativo… Quem me dirá se o ser do pensamento e o ser das coisas se encontram verdadeiramente?

A primeira objeção — a única que devemos examinar agora — foi a do ceticismo antigo chegado à maturidade, isto é, do *pirronismo* e da *Nova Academia*.

A segunda objeção já desponta vagamente no ceticismo antigo, em que aparece, aliás, num contexto demasiado infantil ou muito pouco estrito para que seja destacada. Tornar-se-á, contudo, o ponto de vista característico do verdadeiro ceticismo moderno — que já não é em absoluto, nem pretende ser, um ceticismo total —, queremos dizer, do *relativismo*.

Vejamos rapidamente o que foi o ceticismo grego do período pós-aristotélico.

§ 2 — O problema da ataraxia e o pirronismo

As *maxima* se sustêm com dificuldade. À elevação súbita do pensamento filosófico, soerguido por um Platão e um Aristóteles, sucedeu uma fase descendente; diríamos até, sem dificuldade, uma crise de esgotamento.

Em razão de circunstâncias que não nos cabe analisar aqui, as preocupações haviam-se tornado mais exclusivamente individualistas, mais ligadas aos problemas psicológicos e morais que interessam à felicidade pessoal. E, infelizmente, na mesma época, o horizonte especulativo havia-se encolhido. Os herdeiros diretos de Aristóteles, representantes autênticos da escola peripatética, resignavam-se em perder o que constituía o alto valor sintético da doutrina do mestre: se desenvolviam sua dialética no sentido formalista, se continuavam sem originalidade sua física, compreendiam cada vez menos aquela πρώτη φιλοσοφία, que era, no entanto, a unidade suprema e necessária de todo o sistema. Para ter a impressão viva de uma dissolução iminente, basta ler, nos fragmentos que nos restam de *Teofrasto* (falecido em aproximadamente 288 a.C.) — que, no entanto, foi discípulo e amigo de Aristóteles — as objeções levantadas contra pontos essenciais da metafísica peripatética. Ora, na unidade sistemática da filosofia aristotélica, o problema da perfeição e da felicidade tinha — de antemão — seu lugar devidamente localizado e sua solução, de vasta abrangência. O que ocorreu?

> Como a metafísica peripatética caiu no esquecimento, e a ideia daquele princípio imaterial de que ela tudo fizera depender afastou-se ou dissipou-se pouco a pouco como um fantasma inútil, o destino do homem, sua perfeição e sua felicidade ficaram na inteira dependência das opiniões e das paixões, às voltas com a agitação, com a perturbação a que a natureza é entregue. Por isso, logo se viu Teofrasto considerar que a vida era regida pela fortuna, não pela sabedoria; fazer a perfeição e a felicidade dependerem inteiramente do acaso das circunstâncias exteriores. Todas as doutrinas que nasceram em seu tempo podem ser vistas como tentativas de escapar de uma conclusão tão desalentadora. Todas se propõem, como principal objetivo, o soberano bem, a felicidade do homem: todas lhe dão por base a ausência de perturbação, a imperturbabilidade, a *ataraxia*.[21]

No entanto, como proporcionar ao homem essa felicidade passiva ou negativa, a única a que, a partir daí, ele pode pretender, a "ataraxia"?

Quanto à solução desse problema prático, dividir-se-ão durante séculos as três principais correntes do pensamento filosófico. O epicurismo fornecerá a resposta sensista, o estoicismo, a resposta voluntarista e monista. Antes disso, porém, o ceticismo pirrônico formulara sua resposta muito particular.

Pirro de Élis (falecido aos 90 anos, em aproximadamente 275 a.C.), sem ser em absoluto um sofista ou um oportunista, mostra-se, contudo, herdeiro espiritual do ceticismo da antiga sofística. Nele, a bem dizer, o moralista está em primeiro plano: ele busca antes de tudo a via da felicidade e da virtude. Para traçá-la, será que se inspirou, como pretendem alguns, nos místicos negativistas da Índia? É possível; no entanto, tinha nas tradições filosóficas gregas todos os antecedentes lógicos de sua atitude.

A felicidade, entende-se, consiste essencialmente, para o homem, na *ataraxia*: ἐν τή ἀπαζεία. Esgotemos, portanto, as fontes de perturbação. Na realidade, há uma única fonte profunda de perturbação: o *juízo absoluto* que fazemos sobre a natureza das coisas, sobre sua bondade ou malignidade; daí nascem em nós os desejos e os temores que nos agitam. Na realidade, porém, o que sabemos sobre a natureza das coisas? Sobre o "bem" e o "mal" em si? Estamos submetidos a aparências e regulamos por elas nossa conduta: eis tudo. Ora, as aparências são coisa indiferente ((άδιάφορον), com que o sábio não deve comover-se. Que ele se regule, na prática, por aquelas entre essas

aparências que o imbuem de equanimidade, de paz: isso será chamado, em outros termos, praticar a virtude. Acima de tudo, porém, que se abstenha daquilo que é a causa fatal de toda perturbação, isto é, de definir seja o que for (οὐδέν ὁρίζειν), de afirmar seja o que for (ἄφασία), de preferir seja o que for com uma preferência racional (οὐδέν μάλλον [ἐχειν]). O segredo da felicidade, visto que nossos juízos são ilusórios, é a suspensão de todo e qualquer juízo que nos envolveria com o fundamento das coisas, é a ἐποχή. Jamais devemos dizer "isto é", mas sim "isto parece". Assim alcançaremos a ataraxia.

Esse foi, se pudermos acreditar em Tímon, seu discípulo, o moralismo cético de Pirro. Notemos que ele apresenta, entremeados, dois aspectos que, a rigor, poderíamos dissociar: em primeiro lugar, uma ascese negativista do espírito, inspirada no temor da perturbação que resultaria do juízo; em segundo lugar, uma afirmação da nossa impotência para conhecer a realidade. Tudo isso, aliás, associado a uma espécie de arte de usar as próprias aparências para alcançar a ataraxia.

A escola pirrônica logo se apagou, para renascer, por volta do início da Era Cristã, com Enesidemo e os neopirrônicos; no intervalo, sua sucessão imediata foi colhida pelos fundadores da Nova Academia.

§ 3 — O probabilismo da Nova Academia

Aproximadamente no início do século III a.C., *Arcesilau* (315–241), por reação contra o dogmatismo exacerbado de Zenão, o estoico, imprimiu à Academia uma orientação francamente cética. A nova escola que nasceu daí não se gabava em absoluto do moralismo de Pirro, mas professava um ceticismo de cunho especulativo. Não se sabe com inteira certeza nem com muitos detalhes qual foi exatamente o ensinamento de Arcesilau. Parece certo que ele preconizava a suspensão absoluta do juízo, ἐποχή, abstendo-se, aliás, de expressar dogmaticamente a necessidade dessa atitude. Não admitia que sacrificar a certeza racional fosse sacrificar a ação, pois, segundo ele, a representação das coisas pode abalar nossa vontade sem ser tida

firmemente por objetiva. A verossimilhança ou a probabilidade basta à direção de nossa vida prática.

O grande homem da Nova Academia foi *Carnéades* (214–129), irredutível adversário do estoico Crisipo, como Arcesilau o fora de Zenão. Junto com seu antecessor, resume toda atitude verdadeiramente filosófica na ἐποχή. Suas queixas contra o juízo absoluto nada têm de particularmente original: ausência de critério distintivo do verdadeiro e do falso; impossibilidade da demonstração racional, que, sob pena de ir ao infinito, implica fatalmente uma petição de princípio; inanidade, portanto, do saber e da afirmação: era o pacote cético costumeiro, que ele apenas dispôs em ordem melhor. Sua originalidade reside, sobretudo, em sua teoria da probabilidade, uma verdadeira "teoria da prática" para uso dos duvidadores. A ideia de regular a ação com base na probabilidade já havia surgido vagamente entre os sofistas; ela parece ter-se afirmado ainda mais com Arcesilau. Carnéades a elabora e sistematiza. A felicidade já não se confunde com a suspensão de todo juízo: isso porque o mundo das aparências se impõe a nossa ação e, queiramos ou não, temos de contar com ele; e nem todas as aparências têm uma relação equivalente com a obtenção de nosso bem pessoal: na falta de valores garantidos, apresentam-nos ao menos uma escala de valores prováveis. A via da felicidade consistirá em buscar, para então nos regularmos por ela, a probabilidade maior. Existem três graus principais de probabilidade: a simples verossimilhança (φαντασία πιζανή); a verossimilhança não contradita, a coerência na verossimilhança (φαντασία πιζανή καί άπερίσπαστος); e por fim, a verossimilhança não apenas coerente, mas testada em todas as suas partes, aquela que foi "examinada por todos os ângulos" ((φαντασία πιζανή καί άπερίσπαστος καί περιωδευμένη).

Admitir uma escala de valores prováveis era pedir clemência à verdade lógica e renegar o próprio princípio do ceticismo. Será que Carnéades se deu conta disso? Em todo caso, esse desvio, ainda que tenha passado despercebido, não pôde escapar à lógica imanente das causas históricas: desde esse momento a Nova Academia se orientou

para uma metafísica eclética. O ceticismo — era inevitável — pereceu quando quis organizar-se.

§ 4 — O neopirronismo

O ceticismo ressuscitou posteriormente sob a forma de um pirronismo renovado. Encontramos aqui os nomes de *Enesidemo* (séc. I a.C.) e *Sexto Empírico* (por volta do fim do séc. II da Era Cristã). Bastará que assinalemos em duas palavras a contribuição original desses dois filósofos. No fundo, reduz-se a uma codificação mais ampla das razões de duvidar. Estas se encontram nos escritos de Sexto[22] e de outros, classificadas em certo número de pontos, de títulos (τρόποι, τόποι, λόγοι), que parecem representar, quanto ao essencial, uma tradição de escola. Em vez de citar os dez tropos antigos ou apenas os cinco tropos de Agripa, que contêm toda a substância dos primeiros, limitemo-nos a esta observação fundamental de Sexto: todos esses tropos são apenas manifestações da relatividade do conhecimento humano; relatividade do conhecimento direto, sensível, que não se modela fielmente ao objeto exterior; e, ao mesmo tempo, impossibilidade de um conhecimento absoluto de ordem dedutiva: isso porque toda dedução, ou se atém a premissas arbitrariamente fixadas, ou recua indefinidamente na demonstração das premissas ou postula a conclusão nas próprias premissas e constitui, portanto, um círculo vicioso. No entanto, se todo conhecimento é puramente relativo, que atitude tomar, exceto, e sempre, a da ἐποχή?

CAPÍTULO IV: Avaliação geral do ceticismo antigo

O fundo do ceticismo da antiga sofística se reencontra, sob uma forma mais desimpedida e mais bem coordenada, no ceticismo do período pós-aristotélico. Examinaremos, portanto, apenas essa segunda fase do ceticismo antigo.

Ao lado de modalidades secundárias, o ponto de vista dos céticos antigos apresenta *um único traço realmente característico*, essencial: tentemos destacar este último das *particularidades acidentais*.

§ 1 — Crítica das modalidades secundárias do ceticismo antigo

Será preciso nos estendermos no *aspecto moral do pirronismo*? Na qualidade de moralismo, o pirronismo fracassou lamentavelmente. Tinha de ser: um cético que propõe um objetivo desemboca fatalmente no fracasso, seja de seu ceticismo, seja de seu desígnio. Independentemente da questão do fundo das coisas e do alcance real de nosso conhecimento, a ἐποχή, longe de vir a ser algum dia um instrumento de felicidade, só é suportável em pequena dose, contanto que se reduza a uma simplificação apaziguante da vida, por diminuição das preocupações teóricas e amortecimento das paixões perturbadoras. No entanto, essa modesta ἐποχή não se parece quase nada com a ἐποχή do ceticismo total. Esta última, se fosse possível, só proporcionaria a ataraxia, ou a apatia (nem falemos de felicidade) destruindo-se a si mesma, isto é, apoiando-se no dogmatismo negativo mais audacioso que se possa imaginar: tendo a certeza de que nada é, abstenho-me de postular seja o que for: afirmo o nada! Isso porque, se por acaso eu não

tiver certeza de que nada é (e só posso ter certeza disso depondo meu ceticismo), quem me desvencilhará da obsessão do ser possível? Uma obsessão ainda mais perturbadora porque seu mistério me parecerá mais opaco, mais impenetrável. E embora não tenha certeza de que ele seja impenetrável, como poderia tê-la, aliás, sem ser dogmático como um mero realista? Se não ouso estrangular a mim mesmo com esta formulação brutal: "o ser é incognoscível", será que eu poderia, sem uma perturbação íntima recorrente, sem uma luta árdua, nunca vitoriosa, recalcar de modo perpétuo o impulso da totalidade do eu na direção dessa chance de verdade, desse lampejo pálido e longínquo, que talvez seja um fogo fátuo enganador, mas que, talvez também, assinale o limiar da verdadeira morada de minha inteligência?

Deixemos o moralismo pirrônico: a ἐποχή total não é o segredo da felicidade, nem mesmo da ataraxia, isso está bem claro.

Mas talvez, o pirronismo se justifique *como atitude especulativa*?

Desse ponto de vista, confunde-se com o ceticismo dos séculos seguintes. Uma vez mais, aí se encontram, ao lado da característica essencial — que precisará ser definida mais adiante —, traços secundários. O mais interessante é essa tentativa, antes assinalada, de conciliação do princípio cético com as exigências da vida e da experiência interna: queremos falar sobre o "probabilismo" de Carnéades.

Carnéades vira muito bem que a ἐποχή total suprime o querer e entrega a ação humana à mobilidade caprichosa e tirânica do acaso. Ora, parece manifesto, por toda a nossa conduta, que, ao contrário, reagimos ativamente às "aparências", que nos deixamos guiar não apenas por impulsos obscuramente sofridos, mas por uma ideia de "objetivo", por "fins" conscientes. Lembramo-nos de que Aristóteles extraía daí sua refutação do ceticismo.

Carnéades abre mão de algo, para não perder tudo; a esse preço, acredita ser capaz de conciliar seu ceticismo teórico com a experiência

interna de nossos quereres. Reconhece que avaliamos legitimamente as respectivas probabilidades das aparências, isto é, a relação mais ou menos provável de cada uma com os fins subjetivos que perseguimos. Como tais avaliações são apenas juízos de probabilidade, deixariam intacto — acreditava ele — o princípio da ἐποχή.

Sabemos o desmentido que lhe foi infligido, na realidade, pela metafísica eclética de seus sucessores. Vejamos rapidamente se o fato histórico era a expressão de uma necessidade lógica.

No juízo de probabilidade dos neoacadêmicos, pode-se considerar o *objeto material* do juízo, depois o *próprio modo de probabilidade*. Primeiro, o *objeto*. Tinha de ser ao menos isto: a existência de uma relação entre determinadas gradações das aparências e a obtenção de um fim almejado. Ora, admitir essa relação é postular uma correspondência objetiva e geral (cuja lei exata talvez nos seja desconhecida) entre as aparências antecedentes e o sucesso de nossa ação. É supor, por trás das aparências, uma condição profunda que nos orienta e que, por sua vez, não é uma aparência. Existe, portanto, um absoluto implícito no objeto do juízo de probabilidade.

Depois, a própria *probabilidade*? Se considerarmos de mais perto essa modalidade do juízo, constatamos que ela sempre subentende um juízo seguro.

Expliquemo-nos com um exemplo. Todos conhecem o famoso mito de Hércules, intimado a escolher entre o prazer e a virtude. Imaginemos que o herói fosse da Nova Academia. As aparências ter-se-iam cristalizado, a seus olhos, em torno de dois centros principais: o deleite sensível, com tudo o que ele pressupõe, e a busca do bem moral, com tudo o que ela pressupõe. A segunda sistematização apresentava características de coerência e amplitude que a primeira não oferecia na mesma proporção. Hércules toma posição pela hipótese que lhe parece, ao mesmo tempo, πιζανή, ἀπερίσπαστος e περιωδευμένη; abraça a virtude.

Tentemos decompor sua opção em momentos lógicos.

Será que foi um simples impulso irrefletido? Não, evidentemente; ele compara, pesa as probabilidades, delibera.

A opção teve, portanto, antecedentes racionais. Estes, em última análise, tiveram de se reduzir aos seguintes:

1. Um juízo *especulativo* de probabilidade: "É provável que a virtude tenha um valor, que o sistema aparente dos pressupostos e das consequências da virtude tenha alguma realidade".

2. Um juízo *prático*: "É bom para mim regular minha ação com base nessa probabilidade".

Ora, no caso de uma opção racional, esses dois juízos são *seguros* e *absolutos*.

Concluamos que Carnéades professa — implicitamente — não apenas um probabilismo provável, não apenas um realismo provável, mas um realismo garantido. A partir do momento em que reconheceu no homem a presença inegável de vontades e ações, seu ceticismo foi abalado: nenhum probabilismo cético pode ser um ceticismo total.

Relegamos, portanto, o ceticismo da Nova Academia à classe heteróclita dos ceticismos parciais. E é também aí que deveríamos classificar os neopirrônicos, se atribuirmos algum crédito a sua sistematização das razões para duvidar, a seus "tropos" tão abundantemente desenvolvidos e ilustrados nos Πυρρώνειαι Ὑποτυπώσεις de Sexto Empírico. De fato, não cai bem a um ceticismo total justificar-se com tantas razões. Nenhuma delas poderia ser logicamente decisiva; e a acumulação delas tem, no máximo, o valor de um procedimento de intimidação da razão especulativa. Acrescentemos que há nesses tropos alguma antecipação de pontos de vista realmente críticos, mas que aí se encontram ainda mais puerilidades e paralogismos. A massa da enciclopédia cética deixa de ser imponente: se algo tivesse de nos parecer perturbador, a dezoito

séculos de intervalo, seria unicamente o princípio intrínseco de todo ceticismo, latente nessa barafunda como a faísca sob a cinza acumulada.

§ 2 — Crítica radical do ceticismo antigo: a necessidade da afirmação

Qual é, portanto, esse princípio intrínseco, vício original de todo ceticismo franco?

Encontramo-lo em várias ocasiões, nas páginas anteriores, e Aristóteles o havia notado com perfeita correção: é a dúvida sobre o "primeiro princípio", com sua consequência prática, a ἐποχή; em outros termos, é o banimento da afirmação.

Se levarmos em conta o realismo latente ou formal de toda a filosofia antiga, isto é, a identificação praticamente admitida entre o absoluto da afirmação e o absoluto do objeto, compreenderemos claramente por que as refutações antigas do ceticismo se restringem invariavelmente a duas formas-tipo, que já conhecemos:

1. Busca-se resolver as antinomias ou contradições aparentes que pareciam destruir a afirmação. Esse foi o método de Sócrates: depois de haver humilhado publicamente, com ironia mordaz, o "sofista" presunçoso, dedicou-se a curar, no sofista, o "cético", ajudando-o a corrigir por sua própria conta seus conceitos genéricos e específicos. Isso porque, comumente, para desvanecer a contradição, basta conduzir a razão a um emprego sóbrio de conceitos bem definidos. Esse foi, em especial, o método de Platão, depois, o de Aristóteles, cuja metafísica inteira, pela sistematização completa e coerente dos grandes pontos de vista racionais, tinha de preservar a inteligência humana contra a tentação de capitular diante de uma contradição superada em toda parte. Será que esse objetivo foi alcançado, de fato ou mesmo, apenas, de direito? Ao menos um princípio de solução do problema crítico ficava estabelecido: o inventário completo e conexo do objeto

formal de nossa inteligência. A questão será saber se esse princípio de solução é adequado ao problema.

2. Ou então, e essa foi a segunda forma das refutações, surpreendia-se o cético em contradição flagrante consigo mesmo. Por um lado, ele professa a ἐποχή e a suspensão do querer que ela acarreta. Por outro, quer e receia uma infinidade de coisas; ora, o querer e as tendências racionais são afirmações expressas ou dissimuladas. Em suma, mostra-se ao cético que ele afirma, independentemente do que diga.

Que valiam essas argumentações? Decerto, podiam ser eficazes em casos particulares. Resolvam todas as minhas razões de duvidar e eu poderei, assim, me livrar de minha dúvida… sobretudo se me propuserem um sistema total e sem fissura, que me proteja antecipadamente contra o escândalo da contradição. No entanto, mesmo estando garantida a coerência do meu pensamento, será que a dúvida deixará de ser possível para mim? Não tenho razão para duvidar: mas será que tenho razão para afirmar? Será que não posso me encerrar numa dúvida negativa? Reconhecemos de bom grado, a não contradição não basta, por si só, para superar aquela inércia inicial constituída por uma dúvida negativa universal. Todavia, será que, de fato, são esses os termos do problema? Será que, no ponto de partida da metafísica, encontramos verdadeiramente uma inteligência puramente passiva, de todo indiferente ao *sim* e ao *não*, uma espécie de superfície refletidora, limitada a constatar a bela ordem das imagens que deslizam sobre ela? Essa pergunta fundamental só receberá resposta completa ao fim de nossa investigação crítica.

Resta a segunda via: caçar impiedosamente a afirmação no próprio cético. Isso porque o cético "quer"; e a afirmação é inevitável no reino das volições, visto que, cada vez que queremos, postulamos implícita ou explicitamente um fim e uma ordem de meios para tal fim. Decerto, uma vez mais, esse procedimento de refutação pode ser eficaz, ao mostrar-me, por meio de exemplos multiplicados, a inanidade prática de meu ceticismo. Mas o que me será respondido se eu me retratar e retirar, um a um, todos esses quereres parciais que haviam escapado a

minha irreflexão? Enquanto meu contraditor me opuser fins particulares, eu deslizarei entre seus dedos, sacrificando um por um esses fins secundários, para assim me retrair na segurança da ἐποχή. Para acuar-me até a retratação de minha dúvida, seria preciso mostrar, em minhas atitudes, um fim tão universal, tão inerente a mim mesmo, que eu não possa renegá-lo. Ora, não me atenho verdadeiramente a nenhuma atitude, não me implico em relação a nenhum fim determinado: *abstenho-me*.

Você conseguirá convencer-me no dia em que demonstrar — você, o inimigo da contradição lógica — que abster-se de querer é querer, que "nolle est velle"…

De fato, é disso que se trata. O cético, à maneira antiga, será completamente refutado no dia em que lhe for mostrado que ele quer e, portanto, que afirma, não apesar de cético, mas porque cético.

E, de fato, a atitude cética é essencialmente afirmadora, e isso é algo que se pode mostrar.

Bastaria relembrar uma simples constatação de experiência interna: a abstenção de todo juízo e de todo querer, supondo que isso seja possível, decerto não seria uma atitude fácil de assumir e de manter. Exigiria um recalcamento perpétuo de veleidades nascentes, um enrijecimento contra solicitações renovadas. Isso porque, não se pode dissimular, a tendência natural de nosso espírito é afirmar, e o movimento espontâneo de nossa vontade é prosseguir a afirmação pela ação. Resistir a esse impulso íntimo e permanente não é entregar-se a uma passividade completa, a uma absoluta inatividade, mas, ao contrário, reagir violentamente contra si mesmo, em virtude de uma decisão precisa e firme; é querer intensamente não agir, é romper o impulso afirmativo da inteligência por uma afirmação mais fundamental ainda e mais intransigente. A pessoa quer nada querer e afirma para si mesma não apenas que ela nada quer, mas até, fatalmente, que o melhor é nada querer. "Saber que nada se quer", escreve o Sr. Maurice Blondel a propósito do diletantismo ou do

estetismo cético, "é nada querer. E 'não quero querer', *nolo velle*, traduz-se imediatamente, na linguagem da reflexão, por estas duas palavras: 'quero nada querer', *volo nolle*. A menos que se faça violência às leis da consciência, não moral, mas psicológica, a menos que se dissimule sob uma sutileza toda verbal a verdade das coisas, o mero sentimento de uma ausência de vontade implica a ideia de uma vontade que não quer e que abdica".[23]

Nossas faculdades nos são dadas, por natureza, em exercício espontâneo, em movimento. A ἐποχή representa a freada brutal que exerceríamos sobre nós mesmos por um esforço refletido e concentrado. Esse esforço é necessariamente um esforço voluntário; é, portanto, a perseguição de um "fim" que adotamos. Qual? Quando suspendemos nosso juízo, em casos particulares, é sempre fácil para nós definir o fim mais universal, ou mais caro, a que sacrificamos fins secundários ou menos atraentes; todas as nossas desconfianças racionais: a prudência na afirmação, a hesitação para concluir, mesmo os ceticismos parciais, apenas abreviam a lista dos fins reconhecidos por nós. A ἐποχή do ceticismo universal é uma tentativa monstruosa de suprimir a própria finalidade. No entanto, para essa tentativa voluntária, é preciso um ponto de apoio; e eis a revanche das coisas: esse ponto de apoio ainda é, necessariamente, um "fim", um fim *qualquer*, erigido não apenas como fim supremo, mas como fim exclusivo. O ceticismo aparece, em sua própria pretensão de evitar todo dogmatismo, como o dogmatismo mais chocante e mais estreito que se possa conceber.

O cético afirma e quer. E o que ele quer? O Sr. Blondel mostrou-o com singular profundidade: o cético que se serve da vida e se recusa ao dom de sua inteligência e de sua vontade, tal cético descobriu a maneira sutil e única de ser totalmente egoísta: pois toda ação consentida, mesmo a mais interessada, implica ainda um risco e um dom parcial de si.

> Quando o diletante desliza entre seus dedos de pedra todos os ídolos, é por ter outro ídolo, a autolatria; de tanto olhar para tudo do alto da estrela Sirius, tudo lhe parece exíguo e mesquinho, tudo em todos; só resta de grande o amor-próprio de um único, *eu*... Assim, a

própria vontade dissimula um fim subjetivo. Nada querer é recusar-se a qualquer objeto, a fim de reservar-se por inteiro e abster-se de qualquer dom, qualquer devotamento e qualquer abnegação.[24]

Como não nos cabe aqui examinar o aspecto moral do ceticismo, contentar-nos-emos com uma conclusão menos ampla, que acreditamos superabundantemente justificada: *o esforço supremo do espírito humano para se esquivar da afirmação constitui ainda uma afirmação. A afirmação é, portanto, inevitável*. E isso basta para refutar o ceticismo antigo, no terreno realista que ele escolheu para si.

LIVRO II: A ANTINOMIA ENTRE O UNO E O MÚLTIPLO NA FILOSOFIA ANTIGA. VICISSITUDES DE UMA CRÍTICA DO OBJETO DE AFIRMAÇÃO

CAPÍTULO I: Observações preliminares: o princípio do realismo metafísico dos antigos

Nossa crítica do ceticismo antigo terminou com esta conclusão: a afirmação é inevitável. É inevitável porque expressa a própria natureza de nossa atividade intelectual, a tal ponto que recusar-se a afirmar ainda é afirmar.

E a necessidade da afirmação acarreta a necessidade do "primeiro princípio" (princípio de identidade), visto que, na falta do "primeiro princípio", a afirmação se autodestrói. A identidade consigo mesmo é, de fato, o mínimo que se pode afirmar sobre um objeto qualquer.

Embora nem sempre se explicassem a esse respeito, os antigos tiveram consciência de que essa crítica preliminar da afirmação bastava para fundamentar seu realismo objetivo, isto é, para fundamentar o valor absoluto do conteúdo do conhecimento. Busquemos desemaranhar o porquê da confiança deles, demasiado robusta e demasiado duradoura para não ter uma justificação lógica, ao menos latente.

Quando se considera o império — atribuído ao "primeiro princípio" — sobre todo conteúdo de consciência, sem exceção, reconhece-se que essa jurisdição universal implica uma verdade basilar: todo objeto (todo dado objetivo de consciência) *é*, pertence ao âmbito do "ser". Isso porque, para ser idêntico a si mesmo, é preciso primeiramente, de uma maneira ou de outra, "ser": "prius est esse quam sic esse". Aplicar o princípio de identidade ou de contradição a um objeto é, portanto, fazer sobre esse objeto um juízo implícito, mas absoluto, de *ser*.

Quer-se disso mais evidência ainda?

Postulemos, de fato, a contrapartida, e veremos explicitar-se o absurdo lógico: "um objeto de meu pensamento não é 'ser' de modo algum, é totalmente 'não-ser'". Para que uma proposição semelhante tivesse um sentido, seria preciso que o total "não-ser", o "nada absoluto" fosse concebível. Ora, sabemos — e sabíamos muito antes das sutis e irrefutáveis análises do Sr. Bergson — que a ideia de nada é tão somente uma pseudoideia, uma montagem verbal, a que não corresponde (nem pode corresponder) conceito homogêneo algum.

No entanto, se o nada não é pensável, então todo o pensável *é*. E reencontramos, assim, numa aplicação imediata do "primeiro princípio", a afirmação absoluta e universal do ser, com exclusão do nada.

Esse é, parece-nos, o fundamento mais ou menos consciente do realismo metafísico entre os gregos.

No entanto, o pensamento grego, ao impor como necessidade primordial o princípio essencial do realismo, apenas prenunciava sua tarefa crítica. De fato, se todo conteúdo de pensamento é objeto de uma afirmação absoluta de ser, é preciso — indispensavelmente, sob pena de arruinar de novo o "primeiro princípio" e, com ele, a própria possibilidade da afirmação — que os mais diversos conteúdos de pensamento se harmonizem entre si, na unidade do ser, ao abrigo da contradição lógica.

Desvelar, como o fez Aristóteles contra os sofistas, a incoerência teórica e prática e, em suma, a impossibilidade do ceticismo integral, isso apenas con sistia, no fundo, em retomar de maneira mais expressa e já crítica o postulado instintivo de todo o realismo antigo. No entanto, se tudo houvesse ficado por aí, se tivesse havido desistência da resolução das antinomias do conteúdo da afirmação, ter-se-ia agravado, se possível, a desorientação intelectual de onde a sofística se originou; isso porque o espírito, depois de aceitar conscientizar-se de sua natureza irremediavelmente afirmadora, proibia-se, diante da contradição iminente em toda parte, o supremo e ilusório retiro da ἐποχή: a contradição exigia imperativamente sua própria superação.

Tratava-se, a partir daí — e Aristóteles, ao esboçar sua πρώτη φιλοσοφία, sentiu isso com muita precisão —, com a proteção da necessidade da afirmação absoluta como preâmbulo crítico estabelecido de uma vez por todas, de organizar o conjunto dos objetos dessa afirmação absoluta num sistema devidamente equilibrado; em outros termos, tratava-se de edificar uma "metafísica" de rigorosa coerência e assaz abrangente para que *todo* o conteúdo objetivo do pensamento humano aí encontrasse seu lugar definido.

Acabamos de estabelecer o princípio metodológico da crítica do conhecimento, tal como a entenderam os antigos, isto é, a Antiguidade e a Idade Média. Dizemos bem: "da crítica do conhecimento"; de fato, haveria algum simplismo em tachar de ingenuidade dogmática as grandes filosofias do passado. Elas foram "críticas" a seu modo; sua crítica, porém, se nos permitirem essa articulação inusitada de palavras, foi uma *crítica metafísica* do objeto do conhecimento.

A crítica metafísica do objeto estaria totalmente consumada no dia em que o conteúdo inteiro do pensamento fosse classificado e coordenado, sem choque nem contradição: nesse caso, de fato, a afirmação necessária e absoluta de "ser" encontrar-se-ia aplicada e graduada, sem indeterminação alguma e, portanto, também, sem desvio possível. A antinomia entre multiplicidade e unidade, tema fundamental da metafísica humana, estaria definitivamente superada.

No entanto, será que esse ideal imutável não assinala, para a razão humana, um limite? Será que o espírito humano verá algum dia, sem romper o entrave de sua própria natureza, iluminar-se por inteiro a parte irracional que jaz dentro dele e se choca contra ele?

Buscaremos a resposta a essa pergunta ao longo da história sinuosa da metafísica; e assim nos encaminharemos para a posição moderna sobre o problema do conhecimento.

Nossa caminhada efetuar-se-á em três etapas principais. A *primeira*, muito curta, abarcará o período pré-crítico do realismo antigo; aí veremos nascer a antinomia entre o Uno e o Múltiplo. A *segunda* retraçará sucessivamente as duas fases paralelas, a antiga e a medieval, da crítica antiga: ambas, em seu apogeu, nos apresentam a solução sintética da antinomia. A *terceira* etapa fará a transição da crítica antiga à crítica moderna: aí mostraremos como o abandono da síntese metafísica elaborada na Idade Média fez a antinomia despontar uma vez mais e tornou inevitável a crítica de Kant.

CAPÍTULO II: A oscilação entre os termos da antinomia nos pré-socráticos

Desde seu despertar, o espírito humano, essencialmente unificador, vê-se às voltas com a multiplicidade dos dados; debate-se contra a antinomia entre o Uno e o Múltiplo, sem, aliás, tomar consciência diretamente da amplitude real do conflito. De fato, os primeiros sistemas cosmológicos assinalam apenas o trabalho instintivo de unificação a que a natureza, cambiante e diversificada, incita o espírito que a contempla. No entanto, cedo ou tarde se perceberia que a especulação cosmológica, já esboçada, nada fazia além de arrolar as etapas de um processo fundamental e, por si, indefinido: a introdução da unidade na pluralidade.

Houve espíritos profundos e ousados para tomar consciência explicitamente dessa exigência unificadora do pensamento e para conferir-lhe, por isso mesmo, e com liberalidade juvenil, seu pleno valor. Foram estes os dois pensadores da Eleia: Xenófanes, o aedo (565 a 473, segundo Diels), e, depois, sobretudo, Parmênides, seu discípulo (nascido por volta de 544), também poeta, chamado de δ μέγας nos *Diálogos* de Platão.

Ambos, mestre e discípulo, afirmavam a unidade absoluta do "ser". Logo, porém, a multiplicidade da experiência se reergue contra essa posição imperiosa da razão. Talvez o eco lhes chegue, até a Grécia Magna, de teses completamente opostas, e não menos incisivas, difundidas na outra extremidade do mundo grego sob o patronato de Heráclito de Éfeso (nascido provavelmente por volta de 544): situando a multiplicidade no primeiro plano do real, estas constituíam o contraponto da tese dos eleatas.

A partir desse momento a antinomia entre o Uno e o Múltiplo assumia toda a sua acuidade na consciência filosófica. Consideremos de mais perto as duas atitudes unilaterais e intransigentes, que mais ressaltam do que resolvem o conflito: a atitude heraclitiana e a atitude eleática.

a) Heráclito: predomínio da multiplicidade

Na base de sua doutrina, o velho e enigmático pensador de Éfeso situa a realidade experimental da mudança: πάντα ρεϊ, tudo é "devir". E se tudo é "devir", tudo é "multiplicidade": multiplicidade interna das coisas moventes, que transcorrem na continuidade do tempo: "Não se entra duas vezes no mesmo rio, visto que este arrasta incessantemente águas novas":[25] multiplicidade na diversidade contraditória das propriedades de algo: "A água do mar é ao mesmo tempo a mais pura e a mais imunda, potável e mantenedora da vida para os peixes, intragável e mortal para os homens".[26] De resto, a contradição não tem nada que deva desagradar ao filósofo: é a própria alavanca do "devir" e constitui, por conseguinte, o fundamento das coisas, em sua essencial mobilidade: πόλεμος πατήρ πάντων.[27]

Heráclito se compraz tão bem em sublinhar a variabilidade e a íntima contradição interna dos objetos, que a afirmação absoluta pareceria realmente já não encontrar aí em que agarrar-se; isso porque não há afirmação possível sem certa unidade objetiva coerente e estável. Todavia, por uma espécie de instinto metafísico, mais que por um raciocínio rigoroso, ele restaura debilmente aquela unidade necessária: descobre-a na própria forma do devir universal e na harmonia do contraste universal: verdadeiro *Logos* divino, imanente às coisas. O paralelismo realista entre pensamento e objetos permanece inteiro, mas coisas e pensamentos, animados por um mesmo princípio ativo (o "fogo"), são carregados no mesmo ritmo pelo movimento vertiginoso de um devir infinito.

Assim, portanto, aos olhos de Heráclito, a existência objetiva se traduz exatamente na multiplicidade — τά πολλά: a unidade desse múltiplo é puramente formal e tendencial.

A ideia de multiplicidade, que logo lançaria os céticos na mais incurável perplexidade, ao amalgamar-se com a ideia de homogeneidade, fornece aos filósofos atomísticos, em contrapartida, uma base de aparência bastante firme. Quer se chamem Demócrito ou Anaxágoras, os *atomistas*, impelidos pelo instinto unitário da razão, empenharam-se por sua vez em reduzir a infinita diversidade das coisas: no entanto, confundem unidade com homogeneidade e reduzem a diversidade qualitativa a combinações locais de átomos idênticos, e a mudança, a deslocamentos sofridos por esses átomos. A simplificação assim introduzida nas coisas só tem unidade em aparência: é a unidade da quantidade e do movimento passivo ou, em outras palavras, a multiplicidade pura, a homogeneidade material, a inércia. E, de acordo com eles, a quantidade material invade tanto os objetos como o pensamento. Nos objetos, o Αδγος de Heráclito, forma harmônica e princípio diretor, é substituído pela configuração espacial dos grupos atômicos: no espírito, a unidade inteligível da ideia decai, constituindo nada mais que o agrupamento das sensações. Uma vez mais, portanto, o paralelismo subsiste entre o espírito e as coisas, mas em detrimento da unidade propriamente dita.

b) Os eleatas: predomínio da unidade

Em contraposição ao mobilismo universal de Heráclito, os eleatas, sucessores de Xenófanes — e, em primeiro lugar, Parmênides —, mantêm ou até exageram os direitos da unidade.

Atêm-se ao terreno comum do realismo: o pensamento objetivo é rigorosamente coextensivo ao "ser": τό γάρ αύτό νοεϊν έστί τε καί εϊναι.[28]

Ora, garante Parmênides, o "ser" se opõe contraditoriamente ao "não-ser". Portanto, somente o "ser" é; somente ele pode ser concebido: o

"não-ser" não é e não pode ser concebido:[29]

χρή τό λέγειν τε νοεϊν τ′ έον έμμεναι έστί γάρ εϊναι

μηδέν δ′ούκ εϊναι...

Entusiasmado com essa metafísica ainda nova, o poeta-filósofo leva ao limite sua tese fundamental: destaca o dilema incisivo: "ser" (totalmente) ou "não-ser" (não-ser em grau algum):[30]

... ή δέ κρίσις περί τούτων έν τώδ′ έστίν′

έστίν ή ούκ έστίν

Nada de meio-termo. Nenhum traço de não-ser poderia contaminar o ser. A multiplicidade, a divisibilidade, a mudança, o movimento implicam o não-ser. Portanto, nem o múltiplo nem o cambiante são. O ser é indivisível, imutável, imóvel: é uno.

Visto que o ser é único, nosso pensamento objetivo, aquele que nos proporciona a verdade do ser ((τά πρός τήν άλήζειαν), é necessariamente monista. No entanto, como é possível que a multiplicidade invada nosso espírito e apareça nos objetos?

A multiplicidade não tem realidade objetiva; é a obra ilusória dos nossos sentidos que fraciona a unidade do "ser"; ela é pura aparência: πρός δόξαν. A fonte de todo pluralismo reside no sujeito sensível, que imprudentemente confere objetividade fictícia ao não-ser.

Vê-se como os eleatas se desprendem da antinomia: no objeto, sacrificam a multiplicidade; sua metafísica é um monismo do "ser"; no sujeito cognoscente, negam todo valor objetivo aos sentidos, faculdade do múltiplo: sua epistemologia é um realismo de inteligência pura. Ou, antes, convém aqui fazer uma reserva: os eleatas ainda não possuem uma noção perfeitamente definida da inteligência pura; se, para eles, a inteligência é a faculdade do "ser", o "ser" representa, a seus olhos, o "pleno", isto é, uma realidade que se limita a preencher o espaço. O

“ser” deles, unidade abstrata das coisas exteriores, permanece imanente a estas e prisioneiro das condições gerais da quantidade.

CAPÍTULO III: As soluções sintéticas da antinomia e o advento de uma crítica metafísica do conhecimento

Dissemos, no livro anterior, como os excessos do eleatismo, ao encontrarem-se com os excessos do mobilismo, contribuíram para lançar o pensamento grego numa primeira crise de ceticismo. Sabe-se o que foi a sofística. Puramente negativa em si mesma, tornou-se, todavia, a ocasião de um progresso considerável em metafísica e, desse modo, fez com que se desse um passo decisivo rumo à solução da antinomia.

De fato, até aqui, a sistematização metafísica praticamente só havia abarcado o "objeto" compreendido no sentido estrito, isto é, as coisas exteriores a nós; e quando porventura se estendeu ao "sujeito" cognoscente, tratou-o também a ele pelo exterior, como coisa em meio a outras coisas.

A controvérsia com os sofistas, ao impor a necessidade de dosar rigorosamente a medida da afirmação que convém a cada conteúdo de consciência, tanto ao conteúdo da consciência direta quanto ao conteúdo da consciência reflexiva, obrigou a revisar e ampliar o âmbito da metafísica. Foi preciso não apenas aperfeiçoar e tornar coerente a metafísica do "objeto" (no sentido restrito); não apenas desenvolver a metafísica do "sujeito" humano, considerado em si como substância; mas também dar lugar, no âmbito da afirmação metafísica, àquela *relação entre sujeito e objeto* que percebemos a cada vez que temos consciência de "conhecer".

Em outros termos, o problema do valor de nossos conhecimentos, postulado no terreno geral do realismo antigo, requeria necessariamente uma "metafísica do conhecimento", ou, mais exatamente, uma "metafísica do sujeito cognoscente como tal".

O problema integral do conhecimento inseriu-se assim na filosofia antiga, sob a égide da metafísica, como uma extensão necessária do problema objetivo do Uno e do Múltiplo. A partir desse momento, pôde-se falar, em sentido próprio, de uma "crítica" dos objetos, visto que, conforme se constatará mais em detalhes, toda teoria metafísica do conhecimento abrange uma "crítica".

Dessa "crítica metafísica" do conhecimento, Platão e Aristóteles foram, a títulos diversos, os primeiros artesãos. Sócrates lhes preparara o terreno.

§ 1 — Sócrates: Retorno ao equilíbrio conceitual entre o Uno e o Múltiplo

Sem abandonar o realismo objetivista de seus antecessores, Sócrates soube amortecer a oscilação decepcionante que os arrastava, alternadamente, da unidade intelectual à multiplicidade sensível, de Parmênides a Heráclito, e inversamente. Acreditou que só podia combater a sofística com mais eficácia ao habituar os filósofos a conduzir seu espírito, sem contradição, das coisas sensíveis às unidades conceituais cada vez mais gerais: ensinou-lhes a διαλέγειν κατά γένη. Isso porque, num "sistema de conceitos" devidamente ordenado, as contribuições dos sentidos e da inteligência devem equilibrar-se constantemente. Entre os pontos de vista absolutos da unidade e da multiplicidade, começou a constituir-se, assim, uma hierarquia de unidades intermediárias em que os dois termos opostos se combinam em proporções diversas: as *ideias gerais*.

Essa posição de Sócrates era um achado, cujo valor integral estimaremos posteriormente. Isso porque, para edificar uma metafísica

abrangente, não basta raciocinar bem, porém de modo fragmentário; é preciso ainda descobrir o centro de perspectiva que comanda o conjunto do nosso campo de visão. Ora, numa metafísica humana, o centro de perspectiva não pode ser situado muito longe da "ideia geral", que é, talvez, a manifestação mais característica de nossa inteligência imperfeita.

Preocupado antes de tudo com conceitos morais, Sócrates infelizmente não chegou a construir uma metafísica geral nem uma cosmologia. Sua filosofia incompleta não pôde preservar uma parte de seus discípulos do fermento cético nem de outras influências deploráveis. Por exemplo, os megáricos — que, neste aspecto, se aparentam ao cínico Antístenes — desembocaram num nominalismo muito pronunciado; as ideias gerais lhes parecem puros rótulos coletivos; os juízos válidos se reduzem, a seus olhos, a juízos tautológicos de identidade; mesmo os conceitos abstratos de origem experimental se dissociam na contradição ou na incoerência, como Eubulido se empenha em demonstrar com seus famosos sofismas do "homem careca" e do "monte de trigo". Em suma, uma vez mais, e correlativamente, trata-se da desagregação da unidade inteligível e da unidade objetiva, da recaída no ceticismo estéril.

No entanto, outro grupo de alunos de Sócrates prossegue a obra edificadora do mestre. Este último se limitara a salvaguardar o dogmatismo realista, infundindo nos espíritos um princípio de ordem: à indução socrática, que permitia construir corretamente ideias gerais, Platão e, depois, Aristóteles acrescentam visões mais amplas e mais precisas sobre a natureza e o valor objetivo dessas ideias. A síntese entre o Uno e o Múltiplo, garantida conceitualmente, é a partir daí transposta para as coisas segundo condições mais definidas. O realismo do pensamento grego tende para uma forma crítica. Consideremos rapidamente essa nova fase.

§ 2 — Introdução de uma "metafísica do conhecimento" na solução objetiva da antinomia

A) A SOLUÇÃO PLATÔNICA: O REALISMO DO ENTENDIMENTO

Em sua *Metafísica*,[31] Aristóteles observa que a epistemologia de Platão é uma tentativa de conciliar a teoria socrática dos conceitos gerais e o mobilismo de Heráclito. Também se disse, com razão, que o platonismo aproxima os pontos de vista de Heráclito dos de Parmênides. Ambas as formulações enfatizam igualmente o caráter "sintético" da solução platônica. Unidade e pluralidade vão por fim se reencontrar sem se excluir, no interior de uma filosofia que abrange o âmbito inteiro do "objeto".

Todo o interesse epistemológico do platonismo se concentra na teoria das *Ideias*. Não esqueceremos que, tanto nesse ponto como em outros, o pensamento do filósofo, ao longo de uma carreira excepcionalmente longa, sofreu algumas variações. O esboço muito breve que apresentamos aqui resume os princípios fundamentais e permanentes da ideologia platônica, acrescentando-lhe apenas algumas informações extraídas dos últimos *Diálogos*.

Do ponto de vista que nos ocupa, devemos distinguir, na obra de Platão, dois aspectos, aliás, intimamente ligados.

Primeiramente, um aspecto *lógico ou dialético*. Platão aperfeiçoa a dialética de Sócrates e estende seu alcance. Sua διαλεκτική μέζοδος revela ao espírito humano o meio de elevar-se das aparências sensíveis à ideia geral (ίδέα, εϊδος), o substrato lógico direto delas (ύπόζεσις) e sua unidade essencial (έν παρά τά πολλά, ούσία); depois, ensina-lhe a comparar as ideias gerais entre si, a apreendê-las em suas delimitações (αί διαφοραί πάσαι) e em seu mútuo envolvimento ((μίξις είδών, κοινωνία τών γενών), a fim de ligar todas elas a seu último substrato ideal, que constitui sua base comum e não requer fundamento ulterior (τό άνυπόζετον. — [Η νόησις] έπ΄ άρχήν άνυπόζετον έξ ύποζέσεως ίοϋσα). A dialética conduz, assim, ao ápice das ideias, por um procedimento que se assemelha fortemente a uma abstração de espécies e de gêneros levada até o "gênero supremo": a ideia se encontra

em nós como conceito abstrato, e o sinal verbal da ideia é o "termo universal".

No entanto, esse aspecto dialético associa-se a um aspecto *psicológico e metafísico*, em que se expressa o fundamento ontológico das relações lógicas.

A "ideia" platônica não é, a bem dizer, uma imagem comum, que traduz a similitude material das coisas sensíveis: não seria, nesse caso, objeto de "ciência"; isso porque todo o trabalho de combinação e dissociação que podemos fazer sobre o sensível permanece nos limites da aparência, da opinião (δόξα). De fato, Platão reconhecia, em consonância com Heráclito, que as aparências sensíveis, o mundo da γένεσις, são a própria variabilidade. Além disso, imitando Parmênides, considerava a mudança e o "ser" incompatíveis. O paralelismo entre o ser e o pensamento, postulado por toda a antiguidade grega, não podia estabelecer-se, portanto, por intermédio da sensibilidade. Restavam as ideias, aquelas "ideias gerais" de que Sócrates mostrara não apenas a imutabilidade no tempo, mas também a multiplicidade coerente: Platão fez disso o conteúdo legítimo da ἐποχήσμσ, da ciência do ser real. E nisso emancipou-se de Parmênides, que bania do ser e da ciência absolutamente *toda* multiplicidade. Platão adota certa multiplicidade do ser, a multiplicidade serena e imutável expressa na ordem necessária de nossos conceitos.

Por consequência, professa que, por ocasião da percepção sensível dos objetos, uma "ideia" correspondente desperta a cada vez em nosso espírito. Essa ideia se insinua sob as aparências sensíveis como seu sustentáculo inteligível e como a própria expressão da realidade delas: isso porque, em todas as coisas, é a ideia, e somente a ideia, que nossa inteligência conhece. Reencontramos aqui a lógica universal — ἑν περί τά πογγά — sob a forma de um "inteligível": ele se tornou: τό κατ΄ εϊδος λεγόμενον.

As ideias, porém, despertadas ao sabor dos encontros sensíveis, organizam-se entre si; sustentando a dialética abstrata, existe uma

dialética viva das "ideias" a que preside o "divino guia", o amor (Ερως). O verdadeiro e completo saber consistiria, sob a influência estimulante do amor — que convoca as ideias em nós e nos impele pouco a pouco rumo à Ideia suprema do Bem —, em percorrer, no próprio centro de nosso espírito, numa contemplação direta e progressiva (νόησις), a hierarquia completa das unidades ideais parciais, subordinadas à Ideia primordial que as religa, dominando-as. Todo o processo de despertar e de evolução das ideias é *teleológico*.

Essa contemplação ideal nos faz tocar o ser, visto que, segundo o princípio ainda inalterado do dogmatismo realista, o ser é aquilo que é pensado, excluindo aquilo que é sentido; o ser é o inteligível. A realidade verdadeira e subsistente, portanto, precisa ser reconhecida no esplendor imóvel dessas Ideias, cuja intuição despertamos em nós a cada vez que descobrimos o universal sob a multiplicidade sensível.

Consideradas em si, *ontologicamente*, e não mais psicologicamente, as Ideias são, portanto, subsistências exteriores a nosso pensamento: segundo a expressão de Aristóteles, são "essências separadas", οὐσίαι χωρισταί.[32]

Seria mais difícil para nós especificar qual é, segundo Platão, a função das Ideias ontológicas em relação às aparências sensíveis. Não sabemos muito bem, aliás, se ele considerava os fenômenos sensíveis como agrupamentos objetivos ou apenas como representações subjetivas; se atribuía a seu δρατόν γένος (o mundo da γένεσις, do devir), objeto da δόξα, alguma realidade exterior a nós. Pareceria que sim, e que, por conseguinte, os sentidos e a ψυχή recolheriam realmente no exterior as determinações materiais por ocasião das quais a inteligência desperta suas intuições ideais. Entre as aparências exteriores e as Ideias subsistentes, existiria um vínculo mal definido de participação (μέζεις), de assistência ou de apoio (παρουσία), que faz das Ideias os tipos superiores (παραδείματα) e os princípios de unidade das aparências. Por mais obscuramente que Platão se expresse quanto a esse ponto, daí decorre ao menos que, a seus olhos, as Ideias subsistentes, objetos imediatos de nosso conhecimento intelectual, constituem ao mesmo

tempo a unidade real — imanente ou transcendente — das coisas que nos "aparecem". O dogma do paralelismo entre o pensamento e os objetos encontra, assim, uma ampla base metafísica.

No entanto, isso não basta. Platão nos deve algum esclarecimento sobre a maneira como as Ideias subsistentes podem se tornar "objetos" para nossa inteligência.

Se a epistemologia platônica se limitasse à afirmação do paralelismo entre nossos conceitos gerais e as Ideias subsistentes, sem tentar, quanto a esse paralelismo, nenhuma explicação metafísica, não ultrapassaria o ponto de vista de um dogmatismo realista sofrivelmente arbitrário. O fato, porém, é que a metafísica de Platão abre um espaço para a própria relação entre sujeito e objeto e engloba, assim, uma teoria metafísica do conhecimento.

Também neste ponto, os matizes definitivos da doutrina platônica são difíceis de fixar. Ela se desenvolve manifestamente num sentido intuicionista. No entanto, quando nos é dito que nós "contemplamos" diretamente as Ideias subsistentes, será que se entende por isso uma contemplação totalmente extrínseca, em que o conhecimento direto não exigiria, entre o objeto e o sujeito, nenhum outro elo senão a presença mútua? Esse ontologismo simplista seria ininteligível. Faz pensar no erro de alguém que, ignorando as causalidades intermediárias, implicadas na visão corpórea, concebesse a faculdade sensível como simples janela aberta para os objetos exteriores. Em todo caso, uma teoria puramente extrinsecista do conhecimento subtrairia este último de toda possibilidade de explicação metafísica, sustentando-se, portanto, tão somente no mais flagrante dogmatismo.

Existe outra coisa na teoria platônica das Ideias.

Tão logo se abandona o ponto de vista — criticamente insustentável — de uma ausência total de comunidade ontológica entre objeto e sujeito, introduz-se a própria relação de conhecimento no âmbito das

relações metafísicas; é-se obrigado, assim, a descobrir causas reais, necessárias e suficientes, da operação cognitiva.

Ora, uma das primeiras exigências metafísicas que atraíram a atenção dos teóricos do conhecimento — e, primeiramente, de Platão — foi a necessidade de encontrar, no próprio sujeito, antes de cada exercício imanente de sua atividade, o conjunto de virtualidades que ele desdobra. De fato, como eu conheceria um objeto se não possuo em mim matéria alguma? Certa presença do objeto *em mim* é a condição necessária da representação que formo dele. Mas qual presença? Falando de modo absoluto, um objeto pode imprimir-se em mim a partir de fora: recebo passivamente sua marca e, nessa passividade apenas, eu o conheço; mostraremos posteriormente que esse é o modo particular da sensibilidade. Ou, então, o objeto já estava presente no interior de minhas faculdades cognoscentes, seja pela similitude de sua forma, seja por sua realidade própria: eu o conheço ao expressá-lo ativamente para mim.

Platão pende para essa segunda maneira. Se tomarmos à letra sua teoria da *anamnese*, seria preciso dizer que, segundo ele, as ideias gerais, latentes em nós e despertadas por ocasião da percepção sensível, são-nos inatas: formam em nós o resíduo da intuição direta que teríamos tido das ideias subsistentes, nu ma existência anterior, em que nossa alma, ainda não sobrecarregada de matéria, vivia por sua vez da vida das Ideias.

Posteriormente, no *neoplatonismo*, essa teoria do inato e da reminiscência originaria visões mais profundas. Nossa alma, mesmo decaída e unida ao corpo, permanece, conforme se dirá, em continuidade vital com o plano das Ideias subsistentes, sua pátria de origem. Para conhecer as Ideias, bastaria que reencontrasse *a si mesma*, sob a ganga sensível que a aprisiona. Por isso, o verdadeiro meio da contemplação das Ideias consiste, para nós, na ascese purificadora do espírito, naquela κάζαρσις que, progressivamente, restaura na alma a primitiva limpidez de sua substância ideal. Só conhecemos, declara Plotino, aquilo cuja forma possuímos em nós: Ού γάρ άν πώποτε εϊδεν

ὀφζαλμός ἥλιον, ἡλιοειδής μή γεγενηένος· οὐδε τό καλόν άν ϊδοι ψυχή μή καλή γενομένη.[33] Mesmo na contemplação mais elevada da beleza inteligível, a alma contempla na medida em que veio a ser, ou voltou a ser, aquilo que ela contempla: Ού ζεαταϊς; […] άλλ΄ έχει τό όξέως όρών έν αύτψ τό όρώμενον.[34]

Assim, portanto, tão logo se busca desenvolver sistematicamente a metafísica platônica do conhecimento, chega-se quase necessariamente a postular, junto com os neoplatônicos, a imanência ontológica das Ideias no espírito, tanto no νοῦς universal como no νοῦς humano, emanação do primeiro.

De resto, mesmo independentemente de toda hipótese ineísta, imanentista ou emanatista, a unidade entre sujeito e objeto ainda encontraria, em Platão, certa expressão metafísica. Com efeito, o processo teleológico do conhecimento tem aí, como fim supremo, o mesmo do amor, isto é, a posse do Bem absoluto. No ápice, ao menos, a inteligência encontra fisicamente seu objeto, e o paralelismo das etapas inferiores se torna identidade verdadeira — o que pressupõe, entre as séries paralelas que tendem para a identidade, um princípio imanente ou transcendente de harmonização. (Comparar com o *ocasionalismo* de Malebranche e com a *harmonia preestabelecida* de Leibniz). Em Platão, o ponto de vista teleológico já exigiria, portanto, — e em parte constitui — uma verdadeira metafísica do conhecimento.

A bem dizer, mostraremos mais tarde que toda metafísica do conhecimento concebida conforme o modo platônico encerra antinomias e, portanto, permanece impotente para resolver o problema crítico. Pressente-se desde já onde se poderão encontrar pontos fracos. Por exemplo, será que ela não reduz excessivamente o papel da sensação no conhecimento do real? E, por outro lado, ao tratar nossos conceitos abstratos como expressão adequada de puros inteligíveis, será que ela não comporta o risco de introduzir na inteligência como tal certas condições da sensibilidade, que se mantiveram aderidas aos produtos da abstração?

Veremos tal dificuldade pesar sobre os primórdios da filosofia moderna. Eis um aspecto razoavelmente importante, aliás, para o qual não acreditamos ser prematuro chamar a atenção.

A consideração platônica da finalidade no conhecimento acrescentava ao ponto de vista de Parmênides um complemento chamado a assumir, na história posterior da filosofia, grande importância teórica. A unidade suprema do conhecimento já não podia, a partir daí, definir-se unicamente como *forma* representativa: tinha de corresponder, por isso mesmo, às características de um *fim* supremo. Postular essa exigência significava inaugurar — como demonstraremos mais tarde — o princípio de onde decorre necessariamente a tese da *analogia metafísica*, ou, se assim se preferir, da *transcendência do ser*. Ora, embora Platão não perceba claramente essa consequência, não deixou de vislumbrar algo dela, o suficiente para introduzir certa hesitação em seu pensamento. De fato, o ápice supremo do conhecimento, na qualidade de representação, encontra-se na ideia geral de *ser*; o ápice do conhecimento como finalidade ativa é a posse do *Bem em si*. Será que a posse do Bem em si é idêntica, portanto, à intuição do ser? Não, respondem Platão e, mais expressamente ainda, seus sucessores alexandrinos: o Bem é superior ao ser, pois o Bem, diferentemente do ser, não tolera a oposição de um não-ser. Será que o fim supremo da inteligência se mostra, portanto, mais abrangente que o âmbito inteligível do ser? Decerto. E esta é a chave desse paradoxo: Platão tem uma concepção do ser análoga à de Parmênides; a ideia suprema de ser confunde-se, para ele, com o conceito de ser, com a "forma representativa" do ser comensurada ao nosso entendimento; sendo assim, portanto, mantém algo de uma unidade de número. Um escolástico diria que o *ser* platônico é, no fundo, a hipóstase do "ser predicamental" ou do ser abstrato (do ser "nocional") que, sob um simbolismo mais depurado, não difere tanto do "pleno" dos eleatas. Assim se explica que, no platonismo, o Bem possa transcender o ser. Veremos despontar, em Aristóteles, a distinção crítica que permitirá alçar o ser acima da região inferior do "conceito", até o próprio plano do Bem absoluto.

Será que ousaríamos, de acordo com isso, definir a epistemologia platônica como um realismo do entendimento, imperfeitamente corrigido pela perspectiva teleológica do Bem absoluto?

B) A SOLUÇÃO ARISTOTÉLICA: MITIGAÇÃO DO REALISMO DO ENTENDIMENTO

Sob muitos aspectos, Aristóteles prossegue Platão. Não sem atenuar, todavia, ousadias ontologistas de seu predecessor.

Como ele, adota a equação entre o "inteligível" (humano) e o "universal", entre τά νοητά e τά καζόλου: o conceito, que expressa para nós o inteligível, é primitivamente universal.

Eis, porém, onde se assinala a divergência: o conceito universal, em Aristóteles, já não resulta de uma intuição ontológica das Ideias subsistentes, das ούσίαι χωρισταί; extrai sua origem das coisas sensíveis: *nestas*, realmente, descobrimos o inteligível: : έν τοϊς εϊδεσι αίσζητοϊς τά νοητά.[35]

O sensível retoma, portanto, no conhecimento conceitual, o papel constitutivo que Platão lhe recusava após Parmênides. Como conceber essa compenetração do sensível e do inteligível? O sensível não exclui o inteligível?

O próprio Platão se via obrigado a reconhecer certa participação objetiva das coisas sensíveis nas Ideias. Aristóteles faz as Ideias descerem de seu pedestal, mergulhando-as francamente na realidade material: torna-as imanentes às coisas: de cada coisa sensível se pode dizer, num sentido verdadeiro, que contém o *universal*, a *ideia*. De fato, de acordo com a física aristotélica, todos os objetos que afetam nossas sensibilidades são compostos de um princípio material (τό ύποκείμενον, ή πρώτη ϋλη) e de uma *forma* especificadora (πορώτη), que é uma verdadeira ideia, imanente aos indivíduos ((πορώτη καί εϊδος). E essa ideia imanente apresenta as características objetivas de um universal: isso porque, por si, extrapola os indivíduos em que se

multiplica; por si, independentemente da matéria que a restringe e fragmenta, ela é a ideia ilimitada da espécie inteira: "forma est de se, in sua specie, illimitata", dirão posteriormente os escolásticos.

Diante de uma realidade exterior assim constituída, situemos o sujeito humano, dotado a um só tempo de sensibilidade e inteligência.

Ele receberá, em suas faculdades sensíveis, o desenho qualitativo das coisas exteriores. Ao mesmo tempo, porém, por sua inteligência imaterial, reagirá sobre a imagem concreta que lhe é apresentada de maneira tal que dela assimile apenas o elemento formal, sem a matéria. Ora, segundo Aristóteles, a forma "desmaterializada" é, por isso mesmo, "desindividualizada": representa, na inteligência abstrativa, o tipo geral da espécie — τό καζόλου — liberado da concretude material que o aprisionava no interior dos indivíduos múltiplos.

Vê-se imediatamente que a concepção peripatética da intelecção *pressupõe* uma metafísica do indivíduo material e, por outro lado, acarreta, como *consequência*, uma epistemologia crítica que comporta uma forte mitigação do realismo do entendimento.

O pressuposto metafísico é aquela famosa tese da individuação, tão avançada em seu mergulho na intimidade do ser quantitativo que, ainda hoje, constitui o desafio das mais sutis discussões entre filósofos. Aristóteles a formula tão nitidamente como os tomistas o fariam depois: toda multiplicidade numérica no interior da espécie, diz ele, é característica da matéria-prima, princípio da quantidade. Por isso, a individualidade material depende da relação da essência com a matéria concreta. A essência, *por si e primeiramente*, é universal, bem como imaterial: Όσα άριζμψ πολλά, ὕλην έψει· εϊς γάρ λόγος καί ό αύτός πολλών, οϊον άνζρώπου, Σωκράτης δε εϊς.[36]

A consequência epistemológica é a constatação, bem nova na época, de que o conceito, ao mesmo tempo que representa os objetos reais, não é pura e simplesmente a cópia da realidade. Com efeito, o universal, o καζόλου, não poderia ser uma ούσία, só o é como potência

de "subsistir": Ἐοικε γάρ ἀδύνατον εἶναι, οὐσίαν εἶναι ὁτιοῦν τών καζόλου λεγομένων;[37] e a οὐσία material realmente subsistente só é, por sua vez, em potência de universalidade e inteligibilidade. Isso equivale a dizer que a essência não subsiste nas coisas com o modo de universalidade de que se reveste no entendimento abstrativo. A partir daí, a afirmação necessária do objeto de nossos conceitos deve ser "crítica", deve discernir em cada conceito, como o expressariam posteriormente os escolásticos, "*o que* é verdadeiramente significado" ("*id quod* significatur") e o "*modo* abstrato da representação" ("*modum* repraesentandi"), em outras palavras, a parte do *objeto* e a parte do *sujeito* no conceito objetivo.

Essa distinção, aqui postulada nitidamente pela primeira vez, é de importância capital. Aprofunda uma brecha no dogmatismo realista do pensamento grego primitivo e assinala, assim, o ponto de partida — digamos até: a justificação antecipada — de toda crítica do conhecimento. Isso porque não se trata apenas da repartição coerente dos conteúdos da afirmação ou, se assim se preferir, da "crítica metafísica *dos objetos*"; trata-se de uma verdadeira "crítica *do objeto* como tal", isto é, de uma crítica relativa às condições de valor da operação objetiva primária de nosso entendimento. No entanto, quer seja "crítica dos objetos", quer "crítica do objeto", ainda permanece, em Aristóteles, nos limites da "crítica metafísica" que definimos anteriormente. É o que temos de mostrar com mais detalhes.

II. Propomo-nos agora indicar, portanto, como a "crítica do objeto" imposta a Aristóteles por sua teoria do conceito se insere no âmbito geral da "crítica metafísica" entendida à maneira dos antigos.

1. Lembremos de início que a carta constitutiva dessa crítica metafísica compreende dois artigos — abertamente professados por Aristóteles:

Artigo primeiro: a necessidade de uma afirmação absoluta de todo objeto, isto é, a verdade absoluta do primeiro princípio (princípio de identidade) em sua aplicação a todo conteúdo da consciência.

O valor absoluto do primeiro princípio não se demonstra: se constata. Não se demonstra porque o primeiro princípio de toda demonstração não poderia ser demonstrado: ἀποδείξεως γάρ ἀρχή οὐκ ἀπόδειξίς ἐστιν.[38] No entanto, é constatado como uma necessidade primordial de natureza, visto que os mesmos que aparentam não estar convencidos da verdade absoluta do primeiro princípio traem essa convicção, independentemente de sua vontade, em seus atos: ἐπεί ὁτι γε ού πεπεισμένοι είσί, φανεροί είσίν ἐν ταϊς πράξεσιν.[39]

Ora, a verdade absoluta do primeiro princípio implica uma afirmação absoluta de ser ou, o que dá no mesmo, a posição absoluta do objeto;[40] em contrapartida, o sacrifício do primeiro princípio acarretaria a total relatividade do ser: de fato, omitido o primeiro princípio, compreendido num sentido absoluto, só resta a afirmação instável da aparência, da aparência essencialmente relativa a (πρός τί): ὡστε ὁ λέγων ἁπαντα τά φαινόμενα εϊναι ἀληζή, ἁπαντα ποιεϊ τά ὁντα πρδς τι.[41]

A realidade absoluta do ser, portanto, mostra-se inseparável da verdade absoluta do primeiro princípio. Postular uma é postular a outra.

Artigo segundo: a triagem do objeto metafísico, ou do ser, sob a norma do primeiro princípio. Em outros termos, a diversificação da afirmação ontológica segundo as relações lógicas de seu conteúdo.

No pensamento dos antigos, esse segundo artigo pressupõe o primeiro: o uso normativo do primeiro princípio não pode se dissociar de seu uso absoluto. Uma vez reconhecido o pertencimento de todo conteúdo de consciência à unidade absoluta do ser, é preciso ainda, portanto, reduzir a um sistema os modos múltiplos desse pertencimento, sem prejuízo da lei fundamental de identidade ou de contradição. De fato, a unidade do ser só transparece para nós por meio de uma diversidade que a fragmenta: τύ ἁπλώς ὁν κατά πλείους λέγεται.[42] Sob pena de arruinar o primeiro princípio, as diversas

acepções do ser devem harmonizar-se entre si na mais perfeita coerência lógica.

2. Como Aristóteles praticará essa triagem do ser, que de fato se confunde com a *construção metafísica*?

Evidentemente, ele não pode, como Heráclito, outrora, permitir que a totalidade do ser deflua para o devir. Isso porque a aplicação do primeiro princípio exige, no ser, um ponto fixo: o πάντα ρεϊ, a pura variabilidade, é incompatível com a verdade do primeiro princípio; Heráclito fatalmente engendra Protágoras.[43]

Por isso, no fim das contas, Aristóteles se sente mais próximo de Parmênides que de Heráclito. Parmênides ao menos afirma os direitos da unidade; melhor ainda, procura-a onde ela de fato reside, isto é, na essência inteligível, κατά τον λόγον, e não, como Melisso, no indeterminado material, κατά τήν ϋλην.[44]

Infelizmente, a escola eleática superestimava a unidade necessária do ser. De acordo com ela, toda multiplicidade — e, por conseguinte, todo movimento — reduz-se a uma aparência ilusória e ininteligível (Ibid.), visto que, se real, a multiplicidade destruiria o ser e nele introduziria o não-ser.

Será que a via tomada pelos eleatas é inevitável? A afirmação universal do ser, latente sob as aplicações do primeiro princípio, acarretaria logicamente o monismo absoluto do ser homogêneo? Em absoluto. Entre as noções extremas do ser puro e do puro não-ser, intercala-se uma noção *sintética*, quanto a cujo sentido Parmênides se equivoca, porque era preciso, para apreendê-la corretamente, adotar uma atitude dinâmica: ao descer do ser ao não-ser, encontra-se a "degradação", a "limitação", síntese de ser e não-ser; inversamente, ao ascender do nada ao ser, encontra-se o devir positivo, o chamado do ser, síntese de não-ser e ser. De um ponto de vista estático como o dos eleatas, a limitação do ser, a combinação de ser e não-ser é, decerto, ininteligível. Mas também, com que direito encerrar nosso pensamento

objetivo na imobilidade estática? Nosso pensamento não se revela a nós como a própria forma de nossa atividade? E o "objeto" de nosso pensamento não nos é sempre dado "em movimento"?

Aristóteles compreende a necessidade de recorrer ao ponto de vista dinâmico para escapar das antinomias que o monismo do ser já erguia diante da razão. Outra saída que permitisse evitar a contradição, não havia: portanto, entrar na única via logicamente aberta ainda era aplicar o "primeiro princípio".

Por um lado, de fato, o "devir" e seu correlativo, a "limitação", impunham-se na própria multiplicidade dos dados objetivos; por outro, a afirmação universal do ser se impunha não menos imperiosamente como condição de valor do primeiro princípio. Na hipótese da homogeneidade imóvel do ser, nenhuma conciliação dessa dupla necessidade era possível: cumpria sacrificar seja a experiência (os dados), seja o primeiro princípio. Era forçoso, portanto, renunciar ao imobilismo ontológico e, por conseguinte, escalonar o ser em vários planos — o que equivalia a encontrar um meio-termo entre Heráclito e Parmênides.

Poderia haver a tentação, quando se compara o eleatismo ao aristotelismo, de imaginar o Estagirita a enfrentar, tão somente com o vigor de seu pensamento abstrato, a antinomia entre o ser e o não-ser, antecipando assim a síntese hegeliana do "devir". Na realidade, a solução aristotélica parece ter sido sugerida mais diretamente pela experiência. Aristóteles, não se deve esquecer, foi um físico (no sentido antigo), tanto quanto um metafísico: é até mesmo à sua física (ἐν τοϊς περί φύσεως) [45] que ele nos remete para a crítica decisiva do imobilismo eleático. A revelação do devir, síntese geral de ser e não-ser, foi algo que ele encontrou na percepção viva do movimento, lei universal do mundo físico (κίνησις, μεταβολή). Todo conteúdo de pensamento nos é dado primeiramente sob a forma da κίνησις: de fato, a sensação fornece a matéria inevitável de nossos conceitos; ora, o objeto sensível é essencialmente movente: ἡ δ΄αίσζητή οὐσία μεταβλητή.[46]

Uma vez em posse da noção central do movimento, Aristóteles a submete à análise racional mais rigorosa. Aí descobre os elementos de sua teoria geral das quatro causas: primeira, a essência, ou a forma (ἡ οὐσία, ἡ μορφή, τό εἴδος); segunda, a matéria, ou o tema (ἡ ὕλη, τό ὑποκείμενον); terceira, a origem (τό ὅζεν ἡ ἀρχή τής κινήσεως); quarta, a finalidade (τό οὗ ἕνεκα).[47] Depois, na própria raiz da dualidade experimental de forma e matéria, reconhece os dois grandes princípios metafísicos, que são, para nós, *a chave do sistema do ser*, porque permitem restabelecer a unidade ontológica no interior da multiplicidade: queremos dizer o *ato* e a *potência* (ἐνεργεία, δύναμις).

A κίνησις, dado imediato de consciência, mas pedra de tropeço para a filosofia eleática, fornece o remédio para a antinomia que ela mesma suscitara. Esse remédio não consiste, portanto, em adotar o não-ser no âmbito inteligível do ser: o puro não-ser permanece uma ficção verbal, algo que não pode tornar-se objeto de intelecção. Se a mudança comportasse puro não-ser, como Parmênides e Zenão supunham erroneamente, ela seria impossível. Mas o caso é bem diferente disso. Ao lado do *ato*, o que a mudança manifesta para nós não é puro não-ser, mas puro *não-ato*, *potência*. E a distinção que fazemos aqui entre não-ato e não-ser não equivale a uma escapatória verbal, pois o não-ato, a potência, longe de resolver-se em nada absoluto, implica uma proporção positiva ao ato, uma predisposição a ser mais plenamente. Essa proporção, essa predisposição, não apenas requer um ato que venha realizá-la, como resulta, por sua vez, de um ato anterior que a sustém. A "potência passiva" — aquela de que se trata aqui — é tão somente uma expressão "objetiva" de uma "potência ativa", de um dinamismo positivo anterior. O puro nada, ao contrário, não ofereceria nenhuma proporção ao ser, nem ao ato; tampouco, aliás, ao pensamento.

É quase desnecessário mostrar que a noção peripatética do devir, solução dialética da antinomia entre o uno e o múltiplo, se torna a chave da metafísica aristotélica do ser.

De fato, visto que o objeto primordial de nosso conhecimento ontológico é emprestado do mundo sensível — "nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu" — e que o mundo sensível é essencialmente sujeito à mudança — ἡ δ΄αίσζητή ούσία μεταβλητή —, segue-se que o ser se apresenta a nossa inteligência primeiro como um devir, isto é, como completamente repartido entre o ato e a potência. "Actus et potentia dividunt ens commune", diria posteriormente S. Tomás, à semelhança de Aristóteles.

É por meio desse devir, portanto, por meio dessa aliança entre o ato e a potência, que deve revelar-se a nossos olhos a totalidade do ser. De fato, o que não transparece no objeto próprio e primordial de nossa inteligência permaneceria para sempre inacessível a nós.

Ora, todo devir — diz Aristóteles — procede de um ato que é seu princípio motor (κινοῦν) e tende para um ato em que se consuma (τέλος). Se o princípio e o fim de um devir particular ainda contêm potência ao lado do ato, eles próprios são "devir" e exigem, por sua vez, um ato que seja princípio deles e um ato que seja seu fim. A totalidade do devir, ou o devir como tal, desenvolve-se necessariamente, portanto, entre um princípio universal, um "primeiro motor", que é ato puro, e um fim absolutamente derradeiro, que é, similarmente, ato puro. O devir se insere no ato puro como um epiciclo se superpõe a um círculo fechado; e o ponto de partida do devir é a "potência", a potência em todos os graus, até aquele limite inferior cuja realização isolada implicaria contradição: a pura potência, a matéria-prima (ἡ πρώτη ὕλη).

Da análise da mudança ou do devir se destaca, assim, a constituição geral do ser: entre uma causa primeira e um fim derradeiro objetivamente idênticos, porque ambos realizam a plenitude do ser na pureza do ato, os seres finitos escalonam-se, segundo a proporção relativa de ato e potência que os constitui — o ato (ένεργεία) aí desdobrando um dinamismo positivo e conquistador, a potência (δύναμις) aí mantendo uma espécie de dinamismo reverso, um trabalho negativo, um vazio que chama o ato.

Tanto do ponto de vista dialético como do ponto de vista metafísico, a antinomia entre o Uno e o Múltiplo encontra-se resolvida: os âmbitos gerais do ser estão a partir daí fixados em conformidade com o primeiro princípio.

3. Digamos agora mais expressamente como essa triagem metafísica, pelo fato de abarcar a totalidade do ser, torna-se, por um lado, verdadeira crítica — objetiva — do conhecimento.

Entendido está que todo objeto de nosso conhecimento, seja direto, seja reflexivo, *é* em alguma medida, visto que exige a aplicação do primeiro princípio.

A metafísica aristotélica ordena num sistema coerente:

Primeiro, *o objeto inteiro do conhecimento direto*, desde a pura potência, a "matéria-prima", até o "primeiro motor imóvel",[48] que é Ato puro e, por conseguinte, também Ideia pura.[49]

Resta em Aristóteles, de fato, alguma obscuridade quanto à origem da matéria primordial — princípio da multiplicidade —, quanto à natureza da moção criativa, quanto à perfeita transcendência de Deus e quanto ao destino final do homem. Os escolásticos, graças à ideia cristã do sobrenatural, terão teses mais nítidas quanto a esses pontos. Seja como for, na metafísica peripatética, as grandes linhas de uma metafísica do objeto têm seu traçado definitivo: irradiam-se a partir do ponto preciso em que se opera o contato entre nossas faculdades cognoscentes e a realidade ontológica, queremos dizer, a partir do devir ou do movimento entendido em sentido amplo.

Segundo, *o objeto inteiro do conhecimento reflexivo*. A reflexão, ao apreender o ato direto do conhecimento, percebe aí a oposição imanente entre sujeito ativo e objeto representado, em outras palavras, entre eu e não-eu.

No entanto, todo conhecimento intelectual é ontológico. Pela reflexão, que o extrapõe a si mesmo, o sujeito cognoscente se encontra

por sua vez relacionado, portanto, ao plano absoluto do objeto, ou do ser: o νοῦς se torna um νοητόν. Quanto ao objeto do conhecimento direto, aparece, sob a reflexão, não só como uma representação imanente ao sujeito, mas também como uma realidade oposta ao sujeito.

Terceiro, *o conhecimento, considerado em si mesmo* como relação entre objeto e sujeito. De fato, quando são combinados os dados do conhecimento direto e do conhecimento reflexivo, pode-se ver que o conteúdo da consciência, ou o conhecimento considerado objetivamente, é do âmbito tanto do eu como do não-eu. Pressupõe certa relação de identidade entre um sujeito real e um objeto real. É o que S. Tomás expressaria posteriormente na formulação bem conhecida: "intelligibile in actu est intelligens in actu" — simples tradução metafísica do princípio aristotélico: τό δ΄αύτό έστιν ή κατ΄ ένέργειαν έπιστήμη τψ πράγματι.[50]

No entanto, se é assim, se o conhecimento se efetua na medida exata em que o objeto se torna imanente ao sujeito, uma *metafísica do conhecimento* brotará da aproximação entre uma metafísica do sujeito e uma metafísica do objeto. Consistirá na análise dos graus possíveis de uma síntese objetivo-subjetiva no próprio interior do sujeito.

Os problemas suscitados por uma metafísica do conhecimento racional são bastante complexos. Seria possível, de maneira geral, reduzi-los a estes três: determinar as condições ontológicas do conhecimento racional a) considerado como *assimilação* do objeto pelo sujeito; b) considerado como *oposição* imanente do objeto ao sujeito; c) considerado como *afirmação absoluta* do objeto pelo sujeito. Em sua teoria do conhecimento, Aristóteles praticamente só trata de modo explícito o primeiro desses problemas: dada a pressuposição realista de sua filosofia, o segundo e o terceiro problema não se impunham à sua atenção. Veremos mais tarde que as preocupações da crítica moderna — que já não estabelece como ponto de partida para si um realismo universal sumariamente justificado — superam necessariamente as da psicologia peripatética. É preciso reconhecer, todavia, que Aristóteles

postulou com grande amplitude, em sua metafísica e em seu περί ψυχής, princípios fundamentais extremamente preciosos, cujo alcance talvez não esteja limitado ao emprego que receberam entre os realistas antigos.

Dizíamos anteriormente que os filósofos aristotélicos medem o conhecimento objetivo pelo grau de imanência do objeto no sujeito. A seus olhos, nosso conhecimento conceitual abrange essencialmente, portanto, uma síntese de condições objetivas e condições subjetivas. No entanto, surge aqui uma dificuldade: visto que o objeto primário, imediato, de nossa inteligência são as coisas materiais e estendidas, como estas podem entrar em síntese com o espírito, essencialmente imaterial e inextenso, com o νοῦς capaz de reflexão total sobre si mesmo?

De início, decerto, os objetos materiais agem em nossos sentidos fisicamente: o φάντασμα (a imagem), que resulta dessa ação, prolonga em nós a *forma* do objeto material, despojada da "subjetividade concreta" em que se apoiava fora de nós.

No entanto, a forma que entra em nós permanece sobrecarregada de matéria: isso porque o φάντασμα é, ele próprio, o ato de uma faculdade orgânica. A forma trocou a matéria do objeto exterior pela matéria do sujeito cognoscente: é um início de imanência da forma no sujeito, não é ainda a imanência estritamente espiritual, a aderência ao νοῦς.

Por outro lado, em nós, que não somos intuitivos puros, o espírito nunca está, por si só, em posse de sua atualidade derradeira: só conhece ao passar, a cada vez, da potência ao ato. Cabe discernir, portanto, em nossa inteligência, um intelecto-passivo, um νοῦς παζητικός,[51] isto é, uma "potência" de intelecção atual. Mas que "ato" pode abalar essa potência espiritual e revesti-la das formas diversas do conhecimento? A fantasia? Há desproporção entre uma atividade material e uma potência espiritual. Forçosamente, a atuação será dada por uma faculdade ativa imaterial, da mesma ordem que a inteligência passiva, por um νοῦς χωριστός καί άπαζής καί άμιγής,[52] cujo papel é imprimir objetivamente

a totalidade do real na indefinida capacidade do intelecto-possível: ἐοτιν ὁ μέν τοιοῦτος νοῦς (= παζητικός) τψ πάντα γίνεσζαι, ὁ δέ (= νοῦς χωριστός, etc.) τψ πάντα ποιεῖν.[53] Para designar essa faculdade ativa, emprestemos do comentador Alexandre de Afrodísias a expressão que se tornou clássica: νοῦς ποιητικός (intelecto-agente).

Não se vê muito bem, em Aristóteles, se o νοῦς ποιητικός é uma faculdade de cada inteligência individual ou se ele plana acima dos indivíduos. A primeira interpretação, que foi a dos escolásticos ortodoxos, corresponde provavelmente ao pensamento do filósofo. Admitamo-la, e poderemos assinalar o ponto preciso em que se efetua, no sujeito humano, a síntese cognitiva.

Ao retomar, nessa hipótese, os dados do problema, encontramos, por um lado, o objeto exterior, prolongando-se, quanto a sua forma, no φάντασμα, e, por outro lado, o espírito humano, que, na qualidade de passivo, está pronto para receber todas as formas do ser, e na qualidade de ativo, está pronto para realizá-las em si. Ora, a atividade pura de nosso espírito (não intuitivo), entregue a si mesma, carece de um conteúdo diverso sobre o qual exercer-se. Esse conteúdo diverso, onde ela o encontraria, senão no φάντασμα? E em que condição aí o encontraria, senão na condição de poder exercer, sobre o φάντασμα, uma operação que lhe apreende a forma e, por assim dizer, decalca a forma excluindo dela a matéria? Essa operação, denominada "abstractio" (ἀφαίρεσις), é descrita no περί ψυχής:[54] consiste na atividade espontânea pela qual o νοῦς ποιητικός, na presença do φάντασμα, modela sua ação com base nas características formais deste último, para reproduzi-las no intelecto-passivo, em que se tornam as determinações seguintes da intelecção. A forma universal, abstrata, da fantasia pelo intelecto-agente vem, portanto, conforme um encadeamento contínuo de causalidades ontológicas, representar, ou, mais exatamente, prolongar até o interior do intelecto-possível a forma concreta do objeto exterior. Assim se realiza a medida de imanência do objeto requerida pela intelecção: a forma sensível, "desmaterializada" pelo intelecto-agente, tornou-se um νοητόν, um "inteligível em ato" inerente ao νοῦς.

Reencontraremos em S. Tomás — quando será conveniente levar mais adiante a análise — essa teoria sintética do saber conceitual.[55] Ela comporta consequências epistemológicas consideráveis, das quais a principal (a distinção entre o modo do sujeito e o modo do objeto no interior do conceito objetivo) foi expressamente assinalada pelo próprio Aristóteles, conforme relembramos no início deste capítulo.

III. Se fosse preciso reduzir a dois ou três traços característicos o esboço, já bastante sumário, que acaba de ser feito, agruparíamos toda a crítica aristotélica do conhecimento em torno dos seguintes pontos:

1. *Um conteúdo de consciência qualquer, pelo fato de ser dependente do primeiro princípio, está em relação com o absoluto do ser*: a pura relatividade dos conteúdos de consciência contradiria o primeiro princípio.

Quanto ao primeiro princípio, não poderia ser demonstrado *em si*, objetivamente; mas pode-se demonstrar perfeitamente sua necessidade *para todo sujeito cognoscente* (seja qual for a atitude desse sujeito diante do princípio em questão: adesão, negação ou dúvida): περί τών τοιούτων (isto é: a propósito das expressões do primeiro princípio) άπλώς μέν ούκ έστιν άπόδειξις, πρός τόνδε δ΄ έστιν.[56] Se não nos houvéssemos proibido, a cada etapa, toda antecipação de fases posteriores da evolução filosófica, traduziríamos esta observação de Aristóteles na linguagem técnica dos modernos: "O primeiro princípio, em seu sentido absoluto, não é suscetível de demonstração analítica, mas antes de *prova transcendental*". De fato, é a tentativa de uma "prova transcendental" da afirmação absoluta que o filósofo esboça nas passagens que citamos.

2. Se todo conteúdo de consciência *é*, absolutamente, na medida de sua identidade consigo mesmo, isto é, na medida exata de sua essência com todas as relações que ela comporta, *a ciência do ser e a ciência da essência se confundem*; em outros termos, a ordem lógica ou ideal expressa a ordem ontológica: διά τό τής αύτής εϊναι διανοίας, τό τε τί

ἐστι δήλον ποιεῖν καί εἰ ἐστιν.[57] Deve-se, porém, entender bem isto. De fato:

3. *As essências* (isto é, os conteúdos objetivos do pensamento), que relacionamos, todas elas, à ordem absoluta do *ser* e que designamos sob a apelação comum de *seres* (*entia* — ὀντα), *são múltiplas e diversas, não apenas em suas notas representativas, mas também em sua relação com a existência concreta*; só existem realmente segundo as condições respectivas que lhes são próprias: se todas se relacionam, de uma maneira ou de outra, a uma "subsistência", nem todas são, por si mesmas e segundo suas notas representativas, "subsistências", οὐσίαι. A maior ou menor proximidade delas com a existência em si, com a "subsistência", lê-se no modo particular da própria essência de cada uma, tal como se apresenta a nosso pensamento: por exemplo, determinado objeto de nosso pensamento assumirá a realidade de uma substância, outro, de um acidente, outro, de uma potência, outro, de um ato, outro, de uma relação, outro, de um devir; além disso, em tais objetos, nossa faculdade de abstração nos permitirá recortar diferentes aspectos, e cada aspecto particular participará realmente do *ser* na exata proporção em que participava da totalidade de que o havíamos isolado: determinado aspecto terá a realidade de uma abstração objetiva, de uma "natura absoluta"; outro, a realidade puramente relativa que convém ao "modo intencional"; outro ainda, a realidade própria de uma atividade subjetiva, e assim por diante. A determinação geral dessa relação das essências ao absoluto do ser é a lógica, por assim dizer, mas é antes de tudo, e a rigor, dentro da concepção aristotélica, a metafísica, a Πρώτη φιλοσοφία, isto é, a triagem dos modos de ser sob a norma do primeiro princípio.

Querem ver diretamente, em Aristóteles, aplicações da "triagem metafísica" ao problema da existência? Suponhamos uma essência simples e totalmente em ato: se ela está, como tal, presente em meu pensamento, eu não poderia me enganar a seu respeito, afirmo-lhe necessariamente a subsistência: "Ὅσα δή ἐστιν ὅπερ εἶναι τι, καί ἐνεργεία, περί ταῦτα οὐκ ἐστιν ἀπατηζήναι, ἀλλή νοεῖν ἡ μή".[58] Em contrapartida, uma essência que contém, num aspecto qualquer,

indeterminação, "potência", só será afirmada segundo a natureza dessa potência; e se essa "potência" for precisamente uma indeterminação em relação à subsistência, é evidente que a essência em questão não poderá receber o atributo de subsistência atual: esse é o caso do universal abstrato e dos οὐσίαι δεύτεραι; esse é o caso, em particular, da unidade abstrata, do ser abstrato ou da entidade (τό ὀν) e de tudo o que, nas coisas, exerce puramente a função de elemento ou de princípio (τό στοιχείψ εϊναι ή άρχή): "φανερόν ότι οϋτε τό έν, οϋτε το όν ένδέχεται ούσίαν εϊναι τών πραγμάτων, ώσπερ ούδέ τό στοιχείψ εϊναί ή άρχή".[59]

Em suma, a realidade, em geral, é apanágio de todas as essências, mas sob aspectos e de modos muito diversos, e não necessariamente a título de subsistência própria; isso porque o *ser*, objeto formal de nossa razão afirmadora, tem múltiplas acepções: "τό όν τό άπλώς λεγόμενον λέγεται πολλαχώς, ών έν μέν ήν τό ψεϋδος, παρά ταΰτα δ' έστί τά σχήμαπα τής κατηγορίας, οϊον τό μέν τι, τό δε ποιόν, τό δε ποσόν, τό δε ποΰ, τό δε ποτέ, και εϊ τι άλλο σημαίνει τόν τρόπον τούτον' έτι παρά ταΰτα πάντα, τό δυνάμει καί ενεργεία".

> O ser como tal oferece mais de um sentido: por vezes designa o acidente; por vezes significa o verdadeiro, por oposição ao não-ser constituído pelo falso; por vezes é atribuído segundo a divisão das categorias, isto é, segundo a essência, a qualidade, a quantidade, o lugar, o tempo, e assim por diante; por fim, além de tudo isso, o ser abrange a potência e o ato.[60]

Em Aristóteles, portanto, o problema do conhecimento objetivo não consiste em efetuar uma passagem qualquer da ordem lógica ou ideal à ordem ontológica: toda a ordem lógica é ontológica. O problema foi, antes, encontrar a relação inteligível de cada essência particular com a subsistência atual, subjetiva ou objetiva, direta ou indireta, que ela postula. Esse problema pertence à crítica do conhecimento, mas a uma crítica formulada de saída em termos metafísicos.[61]

§ 3 — Após Aristóteles

Após Aristóteles, e até o renascimento platônico de Alexandria exclusivamente,[62] o sentido da grande metafísica se perde. A lógica e a dialética, cultivadas por si mesmas, constituem ciências puramente

formais e se complicam, sem frutos. Os conceitos isolam-se do real: cada vez mais, são tratados como um jogo de símbolos, combináveis entre si segundo suas leis próprias, isto é, sobretudo de acordo com as leis de sua extensão.[63] Isso porque, a partir daí, na lógica, a extensão tende a suplantar a compreensão. Esse desvio não podia deixar de ocorrer, à medida que se perdia a noção da universalidade natural da forma e que o conceito assumia mais exclusivamente a função de um rótulo subjetivo para designar uma coleção de indivíduos. Por razões diversas, todas relacionadas à insuficiência metafísica, neoaristotélicos, estoicos,[64] epicuristas, ecléticos, tanto quanto céticos escalonam-se na via que conduz ao nominalismo.

Não se tratava ainda, decerto, do nominalismo extremo de nossos empiristas modernos, para os quais a antinomia entre a unidade abstrata e a pluralidade concreta se resolve lançando a primeira fora do mundo real, fora até, a se acreditar neles, do mundo dos conceitos, para o âmbito factício de uma semântica verbal. Era antes uma espécie de conceitualismo mal definido, que se desvencilhava tanto da antinomia como do realismo do entendimento, confinando a unidade universal da inteligência e a multiplicidade individual no mundo exterior, mesmo que, para isso, fosse preciso lançar entre os termos opostos o elo superficial de um simbolismo inato ou adquirido.

Não insistiremos aqui nessa solução — que, no fundo, sem confessá-lo, rechaça uma vez mais a unidade em favor da pluralidade —, pois veremos a história do pensamento grego, quanto ao essencial, repetir-se na Idade Média e por fim conduzir, destarte, a um verdadeiro nominalismo, o de Ockham.

LIVRO III: A ANTINOMIA ENTRE O UNO E O MÚLTIPLO NA FILOSOFIA MEDIEVAL

CAPÍTULO I: Renascimento parcial do problema do Uno e do Múltiplo na Idade Média. Os universais[65]

§ 1 — Recursos iniciais da epistemologia escolástica

A desagregação do mundo romano, sob o choque repetido das invasões bárbaras, foi fatal para a filosofia. Não apenas todo progresso se tornou impossível, como as tradições e as fontes escritas se perderam em sua maior parte.

Tanto é assim que a escolástica medieval foi realmente um reinício, um longo esforço para recuperar o fio do pensamento humano.

Esse esforço, independentemente do que se pense sobre sua consumação, não parecerá desprezível se nos lembrarmos da exiguidade do capital de primeiro estabelecimento dos filósofos escolásticos anteriores ao século XII.

De Aristóteles, há traduções apenas do περί Ἑρμηνείας e dos Κατηγορίαι; somente por volta de meados do século XII começa a

aparecer o restante do *Órganon*: contudo, dos dois tratados lógicos mais importantes, os Ἀναλύτικα πρότερα estão parcialmente faltantes; os Ἀναλύτικα ὕστερα — muito mais reveladores, do ponto de vista realista e metafísico, da lógica aristotélica — faltam por completo. O *Órganon* foi totalmente reconstituído apenas na segunda metade do século XII. Só então entraram em circulação geral as outras obras de Aristóteles: a *Metafísica*, a *Física*, o Περί ψυχής, sobretudo graças às traduções feitas do árabe e, depois, do grego. O aristotelismo recuperado se tornou, assim, o alimento do pensamento do século XIII.

De Platão, fora um fragmento do *Timeu*, não se possuía grande coisa antes de meados do século XII. Se algumas teorias platônicas eram conhecidas, isso se devia principalmente à intermediação pouco fiel de um neoplatonismo de segunda mão.

Em meio a essa penúria de obras de mestres, os raros comentadores antigos, salvos do naufrágio, foram uma preciosa contribuição. Infelizmente, o emprego que deles se fez só poderia ser infinitamente pouco crítico. Além disso, esses comentários versavam quase exclusivamente sobre a lógica formal. Lembremos apenas os nomes de Porfírio, o neoplatônico — que a Idade Média tratou como discípulo de Aristóteles —, e de Boécio, aquele famoso "Manlius consul" (480–525), cujas traduções e tratados enciclopédicos continuaram a ser por muito tempo, para os escolásticos, o repertório principal, quase único, da filosofia antiga. Se acrescentarmos a essa lista os fragmentos filosóficos dos pais da Igreja (principalmente o grupo dos escritos agostinianos e pseudo-dionisianos), ou, ainda, autores profanos como Cícero, grandemente prestigiado, e, por fim, um pequeno número de obras mais obscuras, teremos alguma ideia da biblioteca filosófica que um medieval podia encontrar a sua disposição, no momento em que se apresentou uma vez mais, de maneira explícita, o inevitável problema do Uno e do Múltiplo.

§ 2 — Reinvenção gradual do realismo moderado de Aristóteles

Infelizmente, o problema se apresentou primeiro sob a forma de uma alternativa demasiado estreita, da qual muitos séculos foram necessários para desprendê-lo. Os historiadores da filosofia têm o costume de caracterizar — um pouco sumariamente, talvez — os dados iniciais desse problema renascente com os termos de uma pergunta que Porfírio, em seu "Isagoge in categorias Aristotelis", formulou sem resolver. Eis o texto — traduzido por Boécio — que os medievais tinham sob os olhos:

> Mox *de generibus et speciebus*, illud quidem, *sive subsistant*, *sive in solis nudisque intellectibus posita sint*, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an insensibilibus posita et circa ea constantia, dicere recusabo: altissimum enim negotium est hujusmodi et majoris egens inquisitionis.[66]

Das três perguntas formuladas, as duas últimas pressupõem a solução da primeira: esta, de início, monopolizou a atenção. Marius Victorinus a traduziu com mais elegância que Boécio: "Prima est quaestio utrum genera ipsa et species *vera* sint, an *in solis intellectibus* nuda inaniaque fingantur". Essa é, de fato, a alternativa estabelecida entre o realismo platônico, ou neoplatonismo — de que Porfírio era partidário —, e o conceitualismo vazio das outras escolas pós-aristotélicas. Dissemos algo a esse respeito no fim do livro anterior.

Os primeiros filósofos medievais se deixaram encerrar entre os ramos de um dilema que os forçava, conforme acreditavam, em optar por ou contra o valor real do pensamento abstrato. Um ponto de vista simplista e provisório, de que a lógica medieval por fim se evadirá nitidamente, na aurora do século XIII, após sobressaltos que a levarão, alternadamente, às duas teses extremas. A bem dizer, durante todo esse período de tateios, que conduz do século IX ao fim do século XII, não se trata, rigorosamente falando, de realismo, de conceitualismo ou de nominalismo bem definidos: essa é, antes, uma fase de progressão oscilante para um equilíbrio terminal único, o do realismo aristotélico renovado. O verdadeiro nominalismo, consciente de si mesmo, surgirá apenas depois, no declínio da Idade Média.

Havia de fato algum inconveniente nessa oscilação em torno de uma posição mediana ainda não reconhecida. E o principal, talvez, tenha sido o de retardar o advento — ou, antes, o retorno — de uma síntese metafísica perfeitamente equilibrada, como a de Aristóteles havia sido.

O obstáculo do realismo extremo sempre foi o panteísmo: na filosofia grega, o platonismo conduziu ao neoplatonismo emanatista; no início da Idade Média (séc. IX), o realismo de J. Escoto Erígena o impeliu a um panteísmo aparentado ao emanatismo alexandrino; posteriormente, no século XII, o realismo de cunho platônico da escola de Chartres frisa o panteísmo e contribui, em todo caso, para empurrar para esse terreno proibido Bernardo de Tours e Amaury de Benes.

No entanto, o antirrealismo também encontra obstáculos: o mais grave é sua tendência de comprometer o valor do conhecimento racional, da "ciência", e, no terreno psicológico, de romper a unidade sinérgica entre a sensibilidade e o entendimento.

Aliás, os realistas tinham a seu favor o sentimento instintivo que garante a praticamente todo homem o valor de seus conceitos; e apoiavam-se de bom grado no patronato, um pouco brumoso em seu distanciamento, do ontologismo platônico. Os antirrealistas, metafísicos menos confiantes e, por vezes, menos profundos, foram suscitados pelos abusos do realismo, haurindo sua força não tanto da tradição, mas principalmente de uma crítica mais aguçada e mais psicológica.

Se, contudo, de um lado e de outro, houve intemperanças de linguagem e pensamento, a maioria dos filósofos medievais, até o fim do século XII, foi capaz de navegar entre Caríbdis e Cila, à custa, é preciso reconhecer, de obscuridades ou incongruências dificilmente evitáveis. Foi apenas aos poucos que se reconheceu a passagem segura.

Não tratemos, portanto, suas formulações imperfeitas, meramente aproximativas, como pontos de vista definidos, mas avancemos de imediato para a solução mais elaborada que, se proposta mais

precocemente, decerto teria recebido aprovação geral: queremos falar do realismo temperado.

A primeira apresentação perfeitamente explícita dessa solução se encontra no *Metalogicus* (1159) de João de Salisbury. Era a solução aristotélica, preparada pelas lutas dialéticas dos séculos XI e XII, que ganhara em precisão e fora confirmada pelo estudo direto dos escritos do Estagirita. Em nome deste último, o realismo à moda de Guilherme de Champeau, bem como todo realismo de cunho platônico, é banido da cena filosófica: "Qui… ea (universalia) esse (subsistere) statuit, Aristoteli adversatur".[67] É substituído por uma teoria positiva, mediana, fundada na análise da abstração, matriz do conceito: trata-se de puro aristotelismo.

CAPÍTULO II: O realismo moderado de S. Tomás: solução completa da antinomia entre o Uno e o Múltiplo

Fixemos, de uma vez por todas, as linhas mestras da teoria realista moderada, que se tornou comum entre os escolásticos. Em vez de examiná-la de acordo com o *Metalogicus*, será mais vantajoso, acreditamos, considerá-la de imediato, em seu contexto filosófico integral, no ponto culminante da filosofia medieval: em S. Tomás de Aquino (1225 ou 1227–1274).

Observe-se que ainda não abordamos aqui o estudo *detalhado* da epistemologia tomista; esse estudo será mais bem feito posteriormente, nos *Cadernos* V e VI, por comparação com a crítica moderna do conhecimento. Por ora, lembrando-nos de que a filosofia medieval se desenvolve por inteiro no âmbito do realismo antigo, pretendemos apenas mostrar, em S. Tomás, o renascimento e o remate da solução — a um só tempo dialética e metafísica —, outrora fornecida por Aristóteles, ao problema do Uno e do Múltiplo. E nossa atenção, como anteriormente, deverá ater-se a dois aspectos do problema que se impõem mutuamente: a unidade abrangente geral da metafísica; depois, no próprio interior dessa unidade, a relação particular entre o objeto e o sujeito cognoscente, isto é, a natureza do conceito. Ora, na Idade Média, mais que na antiguidade grega, foi a *teoria do conceito*, alçada ao primeiro plano pela questão dos universais, que desempenhou o papel principal na diferenciação respectiva dos grandes sistemas. Será natural, portanto, considerar aqui a síntese tomista do Uno e do Múltiplo antes de tudo sob o ângulo psicológico e lógico e associar a esse ponto de vista dominante as poucas indicações

sumárias que nos serão indispensáveis para esboçar provisoriamente a fisionomia de conjunto da metafísica de S. Tomás.

§ 1 — Necessidade de uma crítica do objeto do conhecimento

A sensação — ou, mais diretamente, a imagem derivada da sensação — é uma causa parcial, porém necessária, de nosso conhecimento intelectual:[68] causa parcial porque a intelecção contém mais que a sensação ou que a imagem; causa necessária porque, em consequência da passividade que resulta em nós da união substancial entre a alma e o corpo, nossa inteligência só se abala a partir da apresentação sensível[69] e, inclusive, só se serve dos princípios adquiridos de conhecimento referindo-os à sensação ou à imagem: "convertendo se ad phantasma".[70]

S. Tomás, como declara expressamente,[71] posiciona-se, portanto, do lado de Aristóteles, para afirmar, contra Demócrito, e também contra Platão, a necessidade de uma colaboração íntima, em todo conhecimento intelectual, entre os sentidos e o entendimento.

No entanto, a contribuição dos sentidos é a multiplicidade das coisas individuais e cambiantes. Captada pelo entendimento, essa multiplicidade se unifica e se imobiliza. Meus olhos veem, lado a lado, Sócrates e Cálias, e Antístenes, e tantos outros: minha inteligência condensa-os, por assim dizer, num único conceito, que os representa a todos e a cada um: "o homem"… Heráclito dizia: "A mão não toca duas vezes a água de um rio que corre"; a sensação, ao captar um objeto essencialmente cambiante, não poderia repetir-se, idêntica; no entanto, a inteligência, imóvel na margem, contempla, sob o fluxo material incessante, sob o fluxo do tempo que se esvai, sempre a mesma "água".[72]

O que é isso, então? Da mobilidade, a inteligência faz uma permanência: a substância. Da multiplicidade dos indivíduos, faz uma unidade: a espécie. Será que, como Heráclito, decretarei ilusória essa metamorfose antinômica? Ou, antes, seguindo Platão, preocupado

como ele com a verdade e a certeza das minhas intelecções,[73] decretarei, acima das coisas sensíveis, a existência de seres ideais subsistentes fora do espaço e do movimento, "paradigmas" eternos de meus conceitos abstratos?

Não, continua S. Tomás. Heráclito está errado, incontestavelmente: não posso sacrificar assim o valor de minha inteligência. Platão, porém, não resolve o problema: a ciência que se trata de explicar é a ciência abstrata das coisas sensíveis e moventes: a elas — e não a não sei que mundo de ideias subsistentes e separadas — dizem respeito as afirmações, em aparência contraditórias, de que não posso me abster. Nesse aspecto, Platão é vítima de uma ilusão:

> Eis o que o impede de enxergar corretamente: imaginando todo conhecimento com base no tipo da similitude, acreditou que a forma do objeto conhecido devia necessariamente afetar o sujeito cognoscente segundo o próprio modo que ela assume no objeto conhecido. Ora, dizia ele, ocorre que a forma concebida pela inteligência é universal, imaterial, imutável, como se evidencia no próprio ato de intelecção, que se exerce no modo da universalidade e da necessidade... E ele acreditava ter de concluir que as coisas, objetos dessas intelecções, possuíam similarmente uma subsistência imaterial e imutável. No entanto, essa consequência não é necessária em absoluto...[74]

Isso porque o pressuposto em que ela se apoia — o paralelismo total entre o conhecimento e as coisas — é insustentável: não se verifica nem sequer no conhecimento puramente sensível (Ibid.). Muito pelo contrário, em toda parte e sempre, "*receptum est in recipiente per modum recipientis*" (Ibid.).

Aqui se reconhece, claramente formulado, o princípio fundamental do realismo crítico, tal como o vimos depreender-se antes da filosofia de Aristóteles. Do ponto de vista epistemológico, a Idade Média havia por fim retomado o pleno contato com a filosofia grega da grande época.

O realismo deve ser crítico. Nenhuma afirmação inconsiderada de todo conteúdo do espírito, indistintamente. A afirmação, para ser legítima — e não se chocar, cedo ou tarde, com a contradição interna —, deve desprender seu objeto do modo subjetivo em que este está

envolvido: isso porque *modus intellectus non est necessario modus rei*. Uma "crítica do objeto pensado", eis o que requer o realismo de S. Tomás, tanto quanto o realismo de Aristóteles.

No entanto — objeta-se a S. Tomás —, distinguir no conceito um modo puramente subjetivo e um conteúdo objetivo não seria colocar-se na via do ceticismo? "Si intelligamus res materiales per abstractionem specierum a phantasmatibus, erit falsitas in intellectu nostro... Quicumque enim intellectus intelligit rem *aliter quam sit*, est falsus".[75]

Sim, responde ele; a objeção procederia se a verdade lógica fosse própria do conceito, e não do juízo apenas.[76] Há de fato discordância entre o conceito e as coisas que ele representa, assim como há discordância entre a qualidade sensível como algo sentido e como algo inerente ao objeto. A questão, porém, não é essa: "est absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in essendo" (Ibid.). O conceito, por si mesmo, não é verdadeiro nem falso: simples "estado subjetivo", pode ser materialmente semelhante ou dessemelhante em relação a algum objeto exterior: isso é tudo. A verdade, ou o erro, surge apenas no momento em que o sujeito cognoscente "se engaja" quanto à significação do conceito, postula-o "per modum compositionis aut divisionis" na afirmação judicativa. "Cum ergo dicitur quod intellectus est falsus, qui intelligit rem aliter quam sit, verum est si *ly* aliter referatur ad rem intellectam: tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit *rem esse aliter quam sit*".[77]

Não se poderia redizer mais claramente que o uso legítimo da afirmação (isto é, do juízo) pressupõe uma "crítica do objeto pensado", e que o objetivo dessa crítica consiste em separar, no conteúdo bruto do espírito, as modalidades ligadas à própria constituição do sujeito cognoscente e a significação real, a única afirmável objetivamente.

§ 2 — A crítica do objeto e a construção metafísica

Veremos posteriormente qual é, nas filosofias modernas, a transformação sofrida pelo texto integral dessa carta de fundação, outorgada à crítica do conhecimento pelos príncipes do realismo antigo. Então constataremos melhor, igualmente, a amplitude e a probidade com que o próprio S. Tomás institui aquela "crítica do objeto" cuja necessidade ele proclama: ela não era, para ele, simples escapatória dialética diante das dificuldades dos universais, mas instrumento indispensável na edificação de uma metafísica. Destacaremos, por exemplo, sua distinção entre objetos conhecidos em si mesmos e objetos conhecidos apenas como um "além" de outros objetos (analogia); sua preocupação em definir e escalonar o valor do "elemento de representação", tanto nos conceitos transcendentais como nos conceitos predicamentais (valor simbólico e valor especificador); sua análise, muito meticulosa, do "modus proprius intellectus humani", isto é, das características de relatividade quantitativa, de dualidade estrutural e de temporalidade com que nosso entendimento se mantém — quer queira, quer não — sobrecarregado; por fim, ao lado desses indícios de nossa passividade, a notação muito nítida e muito sutil da parte de atividade própria — de "aprioridade", ousaríamos dizer — reivindicada por nossa inteligência na formação de todo conceito e todo juízo.

Tanto em S. Tomás como em Aristóteles, porém, a "crítica do objeto" caminha de mãos dadas com a construção metafísica: escolher as pedras de construção é, ao mesmo tempo, encastrá-las no edifício; a triagem constitui a própria tentativa de uso. Por isso, o estudo do "modus intellectus" se confunde com a ontologia do sujeito cognoscente (psicologia metafísica); o estudo do "modus rei" se confunde com a ontologia do objeto conhecido (teodiceia e cosmologia). A epistemologia resulta da metafísica tanto quanto a metafísica repousa na epistemologia. Veremos S. Tomás recorrer indiferentemente aos princípios gerais da finalidade, à metafísica do composto humano — e assim por diante — para explicar as particularidades formais e os objetivos da intelecção, ou, antes, ao contrário, para deduzir a finalidade da composição substancial do homem dos indícios fornecidos pela análise interna do conhecimento.

É manifesto que toda a sua atitude filosófica se inspira num duplo pressuposto:

1) Visto que eu necessariamente afirmo meus conteúdos de consciência, forneço a mim mesmo, necessariamente, uma imagem racional da realidade;

2) Não existem duas imagens racionais do mundo: a verdade é única.

A partir daí, ao depreender, pela análise, as condições gerais a que está submetida toda concepção racional, postulo *a priori* o arcabouço de um sistema de mundo; por outro lado, ao edificar um sistema de mundo, erijo um arcabouço racional, e basta que eu o considere reflexivamente para aí encontrar as leis gerais da minha razão.

Será que esse ponto de vista é criticável? Cuidaremos posteriormente de fazer essa crítica, se for o caso. É preciso reconhecer, contudo, que ele também comporta suas vantagens, pois condena impiedosamente todas as epistemologias parciais e todas as metafísicas fragmentárias: o valor das partes está ligado ao acabamento do edifício. Somente os sistemas filosóficos muito grandes poderiam resistir a uma prova eliminatória tão amplamente concebida: de fato, ela se estende a todos os planos da realidade física, psicológica, moral e religiosa. Essa é precisamente uma das características mais notáveis da "síntese tomista": essa universalidade estritamente encadeada. No verdadeiro tomismo, só restariam teses "ad libitum", intercambiáveis, se estas implicassem problemas fictícios, ou mal formulados, ou insuficientemente amadurecidos.

§ 3 — A unidade sintética entre o objeto dos sentidos e o objeto do entendimento no conhecimento humano

A) A SOLUÇÃO TOMISTA DO PROBLEMA DOS UNIVERSAIS E A TESE TOMISTA DA INDIVIDUAÇÃO

A teoria dos Universais, tal como foi compreendida por S. Tomás, lança ramificações em todas as partes da metafísica; e carrega em seu seio uma verdadeira crítica do conhecimento. Deixemos provisoriamente essa consideração mais ampla, que ultrapassa nosso objetivo imediato, e atenhamo-nos a um aspecto limitado do problema do Uno e do Múltiplo — queremos dizer, àquele aspecto da questão dos Universais em que se assinala a originalidade da solução tomista, em contraste com outras posições escolásticas. Veremos que o "universal direto" dos tomistas, produto sintético da sensibilidade e do entendimento, pressupõe, na ordem dos objetos, a unidade sintética entre a forma inteligível e a pura matéria e, por conseguinte, abre-nos o acesso a uma diversidade de unidades inferiores do "ser", mas, indiretamente, à diversidade pura, "hipointeligível", à "matéria-prima". Se fosse possível mostrar, além disso, que o conceito universal, entendido à maneira tomista, abre também o acesso à Unidade pura, ao ato puro, "hiperinteligível", teríamos descoberto o centro de perspectiva de onde se opera toda a síntese humana entre o ser e os seres; teríamos resolvido, tanto quanto humanamente possível, a grande antinomia entre Unidade e Multiplicidade.

Retomaremos sucessivamente os pontos de vista que acabam de ser indicados. E, em primeiro lugar, mostraremos como a solução tomista do problema dos universais nos conduz até o "limite" inferior do real, a "matéria-prima".

O "realismo crítico" de S. Tomás descartava, como vimos, as soluções anteriores, tanto as nominalistas como as ultrarrealistas, retirando-lhes, por meio da distinção entre "modus mentis" e "modus rei", todo fundamento racional.

O "modus rei" era a multiplicidade individual, a unidade numérica concreta, por exemplo, Pedro, Paulo, Tiago…

O “modus mentis” era a unidade universal, estritamente una, constituída, no espírito, pela abstração do que constitui a multiplicidade individual das coisas: por exemplo, o homem…

Ora, em nossos juízos, atribuímos um mesmo conceito abstrato a uma multiplicidade de indivíduos: Pedro é homem, Paulo é homem etc. O único sentido possível dessas atribuições é o seguinte: Pedro, Paulo… possuem real e distributivamente tudo o que é expresso por meu conceito de “humanidade”, exceto a unidade universal, diretamente incompatível com a unidade individual de cada um deles. Atribuo o *conteúdo* do universal (“id *quod*” concipitur; “naturam absolutam”), abstenho-me de atribuir o *modo* de universalidade (“modum universalitatis *quo* concipitur objectum”).

Será que, a esse preço, meus juízos são verdadeiros?

Sim, se Pedro, Paulo, Tiago… possuírem realmente, embora de modo individual, a humanidade que lhes atribuo.

Para que a teoria dos universais permaneça francamente realista, será preciso então acrescentar, à distinção entre o “id quod” e o “modus quo”, um novo tra ço: uma constituição das coisas, por um lado, e da inteligência, por outro lado, de modo que o “id quod”, isolado, no espírito, do “modo de universalidade” conceitual, seja rigorosamente idêntico ao “id quod”, desprendido, nas coisas, do modo individual concreto. Isso significa expressar uma dupla condição do realismo moderado:

Primeiro, uma condição psicológica: que o espírito, pelo próprio fato de “apreender” imaterialmente um objeto sensível, despoja esse objeto do que constitui sua individualidade, nem mais, nem menos.

Segundo, uma condição ontológica dos objetos: estes devem ser tais que (sem prejuízo de variações puramente acidentais) sua única diferença, em relação a um conceito específico dado, seja sua diferença individual; devem responder, portanto, em sua constituição íntima e

física, a uma mesma lei objetiva, ser especificamente homogêneos ou semelhantes.

Essas duas condições, porém, só são simultaneamente realizáveis se a *individualidade* do objeto sensível estiver, de fato, ligada a sua *materialidade*, de maneira que a "desmaterialização" do objeto deva acarretar sua "desindividuação". Ora, a "desmaterialização" se traduz pelo abandono do modo quantitativo. Se "desquantificar" equivale a "desindividualizar", é preciso, portanto, que a quantidade, ou a matéria quantificada, seja um princípio necessário da individuação dos objetos sensíveis.

A tese tomista da individuação, que, desde a origem, foi ponto de mira de tantos ataques, assumia assim, na falta de outros apoios mais diretos, o valor de um postulado do realismo moderado.

Quem não ficasse convencido pelo raciocínio precedente seria convidado por um tomista a tentar a contraprova. Suponhamos que a matéria quantificada, a quantidade concreta, não seja a condição necessária da individualidade dos objetos sensíveis; o que acontece ao realismo do conhecimento conceitual? Ele se atenua, e deixa de ser definível. Vejamos isso de mais perto.

Situamo-nos, portanto, na hipótese em que a "desmaterialização" do objeto não acarreta sua "desindividuação". Nesse caso, a inteligência poderia apreender imaterialmente o objeto sensível sem despojá-lo de sua determinação individual. Reconhece-se aqui uma tese cara às escolas escolásticas agostinianas e franciscanas: o conhecimento intelectual *primitivo* se realiza por "conceitos singulares", não por "conceitos universais".

Se o conceito universal não é direto nem primitivo, como se forma, então? Se é verdade que, ao ver Pedro, Paulo e Tiago, adquiro *antes de tudo* três conceitos individuais, como cheguei a reduzir esses conceitos singulares num único conceito específico, o de "homem"?

A bem dizer, não tenho escolha entre os procedimentos; um único subsiste: a análise reflexiva. Reduzirei cada um dos três conceitos singulares em dois grupos de "notas": um primeiro grupo — homogêneo — expressa o que lhes é comum, "a humanidade", por exemplo; um segundo grupo — diferencial — expressa, em cada um desses conceitos, o caráter particular que designa Pedro, Paulo ou Tiago. O procedimento parece muito claro.

Sob essa clareza semântica, dissimula-se uma ambiguidade. Tentemos desmascará-la.

O que poderia representar o grupo analítico diferencial de que acabamos de falar?

Três interpretações são possíveis: a primeira não é defendida por ninguém; a segunda é própria do tomismo; a terceira, dos filósofos não tomistas.

1. De fato, ninguém defenderia que as "notas individuantes" sejam expressão de "puros acidentes" diversamente agrupados; a individualidade permeia o ser mais íntimo, afeta a essência inteira. É verdade, Pedro difere de Paulo por altura, cor de pele, voz, característica psicológica, e assim por diante; mas reduzamos todos esses "acidentes" à igualdade, e ainda não teremos feito com que Pedro seja Paulo; aquele terá ficado parecido com este, só isso. Pedro e Paulo diferem, portanto, por um atributo mais profundo.

2. Os tomistas, como dissemos, propunham outra resposta. Toda *forma* de objeto material é afetada por uma "relação transcendental com a quantidade concreta", com algo, portanto, que já não pertence à ordem inteligível, mas à ordem da intuição sensível. Isso significa, em outros termos, que toda forma de objeto material é obrigada por natureza a realizar-se "quantitativamente". Ora, a relação com a quantidade constitui o próprio princípio do número (da unidade que se repete idêntica), o princípio da extraposição total de si em relação a si, em outras palavras, o princípio da "condição espacial". Que uma forma

que se realiza abraçando uma porção do espaço possa encontrar, ao lado, sua semelhante, e assim reproduzir-se indefinidamente, sem outra variação essencial exceto sua relação concreta com o espaço, lugar da multiplicidade homogênea, isso é concebível.

Um tomista pode logicamente, portanto, definir a unidade específica pela *identidade absoluta das notas inteligíveis*, que expressam a forma ou a configuração racional dos objetos; por exemplo, definir a unidade específica de Pedro, Paulo, Tiago… pela identidade inteligível da "humanidade" deles, sem, contudo, deduzir daí a coincidência necessária entre o indivíduo e a espécie, por exemplo, que Pedro, Paulo, Tiago… sejam um único "homem". Isso porque ele reconhece, *fora* das notas inteligíveis, um princípio de distribuição numérica dos indivíduos. Não contestará que uma forma inteligível que subsistisse como tal, fora da quantidade, devesse permanecer única e constituir, sozinha, toda a sua espécie: isso vale, segundo S. Tomás, para os anjos, "inteligências ou formas puras"; isso porque, para multiplicar uma essência imaterial, seria preciso descobrir *nela* um princípio de divisão consigo mesma, o que só seria possível pela alteração de suas notas inteligíveis, portanto, pela mudança de sua espécie. No entanto, caso se trate de uma forma destinada, por natureza, a configurar uma matéria, a ocupar, portanto, uma porção do espaço, a identidade das notas inteligíveis e a unidade específica se tornam logicamente compatíveis com a multiplicação numérica da forma.

Como se vê, para quem vincula a multiplicidade intraespecífica dos objetos à quantidade, a espécie e o indivíduo são suscetíveis de uma definição teórica muito precisa: a *espécie* expressa a identidade absoluta das notas inteligíveis; a *individualidade* expressa suas respectivas subsistências múltiplas na quantidade.

3. Se a solução tomista for recusada, o que resta?

Resta que as notas diferenciais dos indivíduos, na espécie, sejam notas estritamente "inteligíveis", da mesma maneira que os outros atributos essenciais.

Nesse caso, os conceitos diretos serão *todos* singulares e diferentes entre si; e será chamada de "individualidade" a última diferença interna desses conceitos. Quanto à espécie, será obtida por uma abstração *refletida*, relativa a um número maior ou menor de conceitos singulares: haverá um esforço, pela eliminação das diferenças individuais aí, para definir um resíduo específico que compreenda a comunidade mais ampla possível de notas inteligíveis. No entanto, nessas notas comuns, o mesmo procedimento de análise reflexiva mostrará dois grupos ainda: um novo grupo diferencial, próprio, desta vez, da espécie definida, e um grupo mais geral, comum a várias espécies; a diferenciação em segundo grau será chamada de "diferença específica"; o agrupamento mais geral será chamado de "gênero". E a mesma operação, analítica e generalizadora, poderá reiterar-se até alcançar a própria generalidade do *ser predicamental*.

Esse é, forçosamente, o ponto de vista dos escolásticos que se afastam da tese tomista; ele podia reconduzir de Aristóteles a Platão; na realidade, conduziu a Ockham.

Perguntemos, de fato, em que medida esse ponto de vista é compatível com um realismo moderado.

B) O REALISMO MODERADO TOMISTA E O REALISMO MODERADO NÃO TOMISTA

Note-se que o ponto de vista de que falamos por último põe exatamente no mesmo plano o *gênero* e a *espécie*. A abstração que isola o conceito específico dos conceitos individuais tem aí a mesma natureza que a abstração que isola o gênero da espécie. A espécie é tão somente um gênero final, assim como o indivíduo é tão somente uma espécie final. Por consequência, a objetividade da espécie e a objetividade do gênero devem ser da mesma ordem.

Para avaliar o alcance dessa observação, convém examinar a que se reduz, na hipótese neotomista, a objetividade, tanto do gênero como da espécie.

Consideremos o processo de abstração implicados numa e noutra.

Já não se trata aqui de uma abstração *natural* e *primitiva*, exercida diretamente sobre o sensível pelo simples fato da imaterialidade do agente intelectual; já não se trata de uma ἀφαίρεσις; é, desde o princípio, uma abstração *reflexiva*, operada sobre conceitos singulares; é uma indução propriamente dita, uma ἐπαγωγή. É, portanto, uma operação que, bem longe de brotar do encontro entre as respectivas condições ontológicas do sujeito e do objeto, procede, ao contrário, de uma iniciativa subjetiva, insuficientemente controlada pela coleção, sempre incompleta, das percepções individuais.

É o que explicaremos desenvolvendo as duas graves objeções que um realista não pode deixar de fazer a essa elaboração puramente reflexiva dos conceitos universais.

1. O INDIVÍDUO E A ESPÉCIE — Ele faria com que se observasse, primeiramente, que a indução genérica ou específica é sempre incompleta, e que aqui, por não ser fundamentada na abstração direta, ela nunca assinalará limite metafísico garantido entre indivíduo e espécie; isso porque ela mantém, por mais avançada que a suponhamos, uma parte inevitável de arbitrariedade. De fato, suponhamos os conceitos individuais *a*, *b*, *c*, *d*… Eu abstraio o elemento comum, quase se poderia dizer "o maior denominador comum", *m*. O que *m* representa? Um ponto de vista subjetivo, que agrupa *a*, *b*, *c*, *d*? Sem dúvida alguma. Uma unidade objetiva de ser, um feixe de propriedades invariavelmente ligadas? Como eu poderia saber? E que garantia posso ter de que o índice coletivo *m* se estende, ou mesmo é passível de estender-se, para além dos indivíduos *a*, *b*, *c*, *d*? Talvez o vínculo único desse agrupamento seja uma particularidade individual que, fortuitamente, se encontrava em *a*, *b*, *c*, *d*. Eis, de fato, que se apresenta um novo indivíduo, *f*, em quem não se realizam todas as características comuns do agrupamento *m*. Será preciso remeter esse indivíduo a outra espécie? Será preciso, ao contrário, ampliar para ele meu primeiro agrupamento e constituir um novo "maior denominador comum", *m*'? Depois, um indivíduo *g* exige ainda um retoque; postulo

m", e assim por diante. O processo pode estender-se indefinidamente, pois em lugar algum, nas vias da indução puramente reflexiva, eu encontro, entre o indivíduo e a espécie, uma delimitação empírica ou metafísica que se impõe. Em teoria, e estritamente falando, meu termo universal, longe de ser uma espécie pura, terá no máximo o valor de um rótulo coletivo, que resume utilmente, segundo uma hierarquia de similitudes, a soma de minhas experiências individuais. Será que essa hierarquia corresponde a uma estrutura equivalente das realidades? A um sistema objetivo de relações necessárias? Talvez eu o soubesse — *e olhe lá!* — se algum dia minha indução se tornasse completa, isto é, se eu houvesse esgotado a soma das experiências possíveis. Até esse termo quimérico, minhas generalizações específicas — e também, portanto, as deduções que eu fundamentaria na especificidade delas como tal — carecem de base inteligível.

Pressente-se que o procedimento que acabamos de descrever conduz diretamente a uma epistemologia que desconhece o universal "in re" e que restringe o conhecimento verdadeiramente objetivo ao dos indivíduos. Mostraremos mais adiante as consequências estendidas desse ponto de vista antirrealista.

A teoria tomista da individuação, se porventura não fosse suficiente, por si só, para resolver integralmente o difícil problema da indução científica, apresentaria — diante das teorias não tomistas — a incomparável vantagem de fornecer uma *base ontológica* garantida ao pensamento abstrato: independentemente da experiência contingente, é certo para o tomista que todo elemento inteligível, nos objetos materiais, extrapola o indivíduo e está ligado, essencial ou acidentalmente, à forma específica deste último. Encontram-se assim postuladas, ao mesmo tempo, uma demarcação fundamental do indivíduo em contraste com a espécie e uma primeira generalização objetiva. A bem dizer, para completar uma metafísica da experiência, restaria ainda pormenorizar a compreensão de cada espécie específica e distinguir as espécies entre si: essa tarefa, na medida em que é possível, incumbe à indução empírica e está sujeita, aliás, a todas as vicissitudes desta última.

2. A ESPÉCIE E O GÊNERO — À sua primeira objeção, o realista acrescentaria de imediato uma segunda.

A elaboração puramente reflexiva dos universais, fundamentada por inteiro na similitude dos conceitos individuais, não apenas tornaria incerta a distinção teórica entre a espécie e os indivíduos, como alteraria *positivamente* a realidade do objeto.

Com efeito, recusar-se a admitir que a multiplicidade individual, "intra speciem", implique relação com a quantidade concreta é condenar-se — mostramo-lo — a considerar a diferença individual como uma das "notas inteligíveis" que entram na definição formal do objeto. A individualidade já não é, então, a subsistência repetida de uma forma idêntica, mas uma verdadeira forma diferencial. Pedro, Paulo, Tiago… já não são *essencialmente distintos* — o que não impediria a similitude inteira de suas respectivas essências —, são *essencialmente diferentes*.[78] Isso porque diferem por um elemento inteligível da definição deles; como os elementos de uma definição são estreitamente solidários entre si (expressam juntos uma unidade de ser), a modificação de um único desses elementos repercute em todos os outros, altera a essência inteira. Quando, dos conceitos individuais de Pedro, Paulo…, eu extraio, por reflexão, o conceito comum — *homem* —, eu descarto, eu negligencio as notas inteligíveis que, na hipótese não tomista, expressam a maneira particular como Pedro, ou Paulo, realiza em si a "humanidade". O conceito residual — "homem" — relacionado com os indivíduos é apenas aproximativamente exato; e quando pronuncio os seguintes juízos: *Pedro é homem*, *Paulo é homem* etc., ou o atributo "homem" não é unívoco, significa uma coisa em Pedro e outra coisa em Paulo — ou eu o declaro unívoco, confiro-lhe realmente a mesma significação, mas somente à custa de um erro aceito, isto é, igualando a zero as pequenas diferenças objetivas de ser.

Essa escolha necessária entre o *analogismo na significação do predicado*, pretensamente específico, e a *inexatidão objetiva* da atribuição específica, supostamente unívoca, parece dificilmente conciliável com o realismo; de fato, ela conduz, por ambas as vias, a

uma mesma conclusão: a *ausência de verdadeira homogeneidade específica* nos objetos.

Já o tomista escapa facilmente dessa dificuldade, no que tange à espécie: a homogeneidade completa da "forma" não impede a multiplicação individual desta última na quantidade. A espécie é, a seus olhos, a unidade objetiva firme, assim como ela é a unidade inteligível natural. E o "gênero", tal como é dado mais ou menos confusamente pelo conhecimento *direto*, ainda é, na realidade, tão somente a espécie, a espécie imperfeitamente conhecida em suas notas descritivas, embora sempre nitidamente distinguida do indivíduo. Por isso, entre os indivíduos de mesma espécie, a univocidade completa pertence ao gênero, tanto quanto à própria espécie; nas proposições: *Pedro está vivo*, *Paulo está vivo*, o atributo "vivo" recebe exatamente a mesma acepção.

Para o próprio tomista, o caso é outro, aliás, quando se trata da atribuição — reflexiva, desta vez — de um predicado genérico a espécies diferentes ou a indivíduos de espécies diferentes: ou essa atribuição para de ser perfeitamente homogênea (*analogia secundum intentionem*), ou já não é objetivamente exata (*analogia secundum esse*). O angorá que ronrona perto da lareira decerto não é um "animal" pela mesma razão nem da mesma maneira que seu senhor: embora o atributo "animal" seja aqui unívoco, sua univocidade não abrange uma identidade objetiva da forma ou do modo de ser. Há nesse caso, diria S. Tomás, ao menos "analogia secundum esse".

Ora, a reserva que os tomistas fazem à objetividade do *gênero* é algo que os partidários não tomistas do realismo moderado devem estender à objetividade de *todo* conceito abstrato. Fora da individuação tomista, portanto, não restam outras saídas, exceto renunciar a toda univocidade de conceitos ou confessar uma radical discordância entre o modo universal e a realidade.

Em geral os manuais de lógica escolástica se limitam a caracterizar o realismo moderado por estas duas proposições:

a) O modo de universalidade pertence à inteligência. Os objetos são individuais.

b) Os objetos individuais fornecem, por suas similitudes, um fundamento real ao próprio modo de universalidade.

É verdade, mas o realismo de S. Tomás, assim como o de Aristóteles, diz mais do que isso, ou, se preferirem, diz isso mesmo, de modo infinitamente mais preciso. Ora, o esquecimento dessa precisão acarretou, entre os escolásticos, deploráveis e profundos mal-entendidos.

§ 4 — A unidade analógica entre o objeto da razão e o objeto do entendimento na consciência humana[79]

As páginas anteriores mostraram como S. Tomás concebia a unidade, no conceito, entre os sentidos e o entendimento. Assim resolvia, segundo o espírito da filosofia peripatética, um aspecto importante da grande antinomia.

Chamamos a atenção para a profundidade dessa solução. Não apenas ela enfrenta francamente o dado mais central do problema do conhecimento — o objeto próprio e direto de nossa inteligência, a "quidditas abstracta rerum materialium" —, como também, a partir daí, persegue a multiplicidade até sua raiz: a *pura matéria*. Em vez de preocupar-se em conciliar as multiplicidades particulares com as unidades parciais, ela enfoca, na síntese conceitual, a oposição entre a multiplicidade pura e a unidade. Enquanto nas filosofias de cunho mais ou menos platônico a pura matéria escapa totalmente à jurisdição do conceito, em S. Tomás, ao contrário, ela se faz reconhecer, ao menos indiretamente, como uma condição de possibilidade do universal abstrato.

O termo inferior da antiga antinomia avança assim verdadeiramente sobre o termo superior, no qual imprime uma marca do múltiplo. E, inversamente, na mesma medida, a multiplicidade de baixo se reduz, sob a preensão da unidade que ela altera. *De qual unidade?*

Constatamos uma primeira unificação da multiplicidade material no interior dos conceitos abstratos: restar-nos-ia, para alcançar a solução plena da antinomia entre o Uno e o Múltiplo, transpor uma segunda etapa, isto é, reconhecer sob as unidades abstratas — ou, mais exatamente, dentro delas —, ainda múltiplas, o domínio da *unidade absoluta*. Isso porque, após a unidade entre sentidos e entendimento, o realismo tomista professa a unidade entre entendimento e razão superior.

A formulação seguinte expressa exatamente a continuidade entre a razão transcendente, faculdade da unidade absoluta, e o entendimento, faculdade das unidades abstratas: é precisamente pela unidade absoluta da razão que se efetua, no conceito, a síntese abstrata da multiplicidade sensível. O entendimento, poder -se-ia dizer, é identicamente a razão superior às voltas com a pura matéria, por meio de uma sensibilidade.

Em nosso *Caderno v*, mostraremos com mais detalhes que esse é, de fato, o pensamento de S. Tomás, e indicaremos o fundamento crítico dessa posição ousadamente conciliadora. Que seja suficiente, por ora, ressaltar duas teses indubitavelmente tomistas, perfeitamente características, sob esse aspecto.

A primeira discerne a influência da unidade absoluta na elaboração psicológica do conceito: queremos falar da tese do *intelecto-agente*. Tão logo uma multiplicidade sensível é "dada", a atividade espontânea da inteligência entra em jogo e investe com sua unidade imaterial a diversidade oferecida pela representação concreta. O universal abstrato, com sua potência de distribuição numérica, nasce do encontro dessa unidade imaterial com a multiplicidade quantitativa própria da representação sensível: isso porque o "número", potência da multiplicidade homogênea da forma, é produto direto do inteligível e

da quantidade concreta. Ora, o que representa, objetivamente, a unidade imaterial ou inteligível que encontramos assim no princípio de todo conceito abstrato? Ou, em termos tomistas, o que vale, em extensão e em compreensão, a forma sintética do intelecto-agente? Será uma forma limitada a esta ou aquela extensão, a esta ou aquela intensidade de ser? Em absoluto; é uma forma cuja capacidade construtiva não é esgotada por nenhum dado finito e que, portanto, só pode expressar-se pela própria ilimitação do ser como tal. No entanto, uma atividade cuja forma diretora é o ser como tal opera necessariamente suas sínteses em função da unidade absoluta do ser, assim como uma vontade, cujo objeto formal é o bem como tal, opera sob a moção de um fim supremo objetivo que é o Bem absoluto.

Essa é, aliás, a conclusão desenvolvida em termos ontológicos por uma segunda tese, tão essencial para o realismo tomista quanto a tese psicológica do intelecto-agente: a saber, a *tese da analogia geral do ser*. Essa tese expressa o aspecto objetivo das condições subjetivas de unidade que presidem à operação do intelecto-agente. Com efeito, objeto algum é possível, em nosso pensamento, exceto se relacionado à unidade total do ser. Por outro lado, é bem evidente que um dado finito não pode assumir, como forma direta de unidade, a unidade absoluta do ser: sendo assim, a forma unificadora particular desse dado consistirá apenas numa relação finita com a unidade absoluta, o que é o próprio fundamento da analogia do ser.

No fundo de cada um de nossos conceitos ("in exercitio" *cuiuslibet apprehensionis intellectualis*) há, portanto, segundo S. Tomás, além daquela relação indefinidamente multiplicável com a quantidade concreta, que trai o peso da matéria, uma relação superior com um absoluto transcendente. Nesta última relação, que constitui a verdadeira unidade inteligível do conceito, os dois termos aproximados, longe de poderem algum dia confundir-se numa espécie de entidade unívoca ou de abstração suprema, permanecem a um só tempo unidos e opostos, como um par irredutível: o par do Ser absoluto e da participação deficiente no Ser absoluto, o par do "esse imparticipatum" e do "esse participatum".

Visto que a "proporção interna do Ser absoluto", portanto, constitui a própria essência e a verdadeira unidade inteligível dos objetos conceituais (essências universais), tínhamos o direito de afirmar que, segundo S. Tomás, a operação sintética do entendimento punha em exercício a unidade absoluta da razão.

E visto que, por outro lado, essa mesma operação sintética põe em exercício a matéria concreta, como termo de uma relação transcendental da forma percebida, vislumbra-se desde já que o universal abstrato, objeto próprio de nosso entendimento, segundo os tomistas, abrange e conecta os limites extremos do real: a multiplicidade pura ("matéria-prima") e a pura unidade ("Ser absoluto", "ato puro").

Pela primeira vez, a antinomia entre o Uno e o Múltiplo se encontra nítida e completamente resolvida. Longe de sacrificar a unidade, como Heráclito, ou a multiplicidade, como Parmênides; longe de instaurar um abismo, como Platão, entre o sensível e o inteligível; longe até de deixar, como Aristóteles, a transcendência da unidade absoluta ainda envolta em incertezas, S. Tomás equilibra com mão firme esses elementos diversos, cujo centro humano de perspectiva e cuja síntese viva, aliás, ele descobre em todo ato de conhecimento objetivo.

Teremos de mostrar, no decurso de longos capítulos, que o pensamento filosófico, tão logo abandona esse ponto de vista central e privilegiado, recai em antinomias e torna inevitável a tentativa de uma nova crítica do conhecimento.

CAPÍTULO III: De S. Tomás a Ockham, passando por Duns Scot: afruxamento da síntese tomista e ressurgimento da antinomia

§ 1 — Generalidades sobre a filosofia escotista

De S. Tomás a Ockham, a distância não poderia ser transposta numa única etapa. S. Tomás é o realismo moderado muito seriamente compreendido e absolutamente coerente, acabamos de constatá-lo. Ockham é a desagregação do realismo e o primeiro encaminhamento rumo a pontos de vista estranhos a toda a filosofia antiga. Entre os dois se interpõe, lógica e cronologicamente, uma personalidade filosófica de primeiro plano: João Duns Scot (aproximadamente 1270–1308).

Seria extremamente árduo — quiçá impossível — traçar em algumas páginas um quadro inteiramente objetivo de seu pensamento sutil e complexo; incisivo e combativo; pronto para adotar uma formulação original, porém preocupado em logo aparar suas arestas com retoques inesperados; com frequência ainda maior, fiel à formulação tradicional, sem abster-se, contudo, de nela inserir um conteúdo novo e para ele transpor o sentido profundo das palavras. Em tais condições, concebe-se que um "atalho" deva quase necessariamente trair o modelo; concebe-se também que estudos recentes[80] tenham sido dedicados por inteiro, justificadamente ou não, a corrigir, em alguns pontos notáveis, a apresentação tradicional do escotismo de Duns Scot.

Nossa intenção não é entrar aqui nessas questões complicadas de exegese medieval. Em Duns Scot, não consideramos tanto as teses particulares, mas principalmente as *tendências diretrizes*: ele simbolizará, a nosso ver, uma orientação intermediária de pensamento, herdada do "antigo agostinianismo medieval";[81] um pensamento muito elaborado, mais próximo em aparência de S. Tomás que de Ockham, mas que retoma por sua conta, e cobrindo com seu crédito, um erro inicial que forçosamente provocaria, cedo ou tarde, o surgimento do nominalismo franco. Este último ponto é o único que pretendemos examinar na filosofia muito rica do doutor franciscano.

Não nos esqueçamos que essa filosofia, em seu conjunto, é aristotélica e realista. Talvez até mereça a censura que em geral lhe é feita, de ser realista ao extremo. Diante dessa reputação bem estabelecida, é concebível que um leitor, ao percorrer o *De rerum principio* ou o *Opus Oxoniense* e as *Reportata Parisiensia*, após um longo convívio com os filósofos gregos e com S. Tomás, fique perplexo ao reconhecer, na base da obra escotista, precisamente as duas teses que se habituara a encarar como uma orientação decisiva para o antirrealismo: primeiro, uma tese metafísica: a individuação dos objetos sensíveis fundamentada exclusivamente na última diferença formal, na "haecceitas"; segundo, a tese psicológica correspondente: a percepção intelectual, direta e primitiva, dos indivíduos materiais, uma espécie de intuição confusa do "singular" pela inteligência.

Essas duas teses deveriam conduzir, ao que parece, seja ao analogismo irremediável dos conceitos ditos específicos, seja a uma notável atenuação do valor objetivo de nosso pensamento.[82]

Ora, o que Duns Scot professa? O oposto do que esperávamos: a univocidade de todos os conceitos gerais, inclusive o conceito de ser, e um realismo que assimila, bem mais do que o fez S. Tomás, o "modus intellectus" e o "modus rei".

Como Scot pôde conciliar a individuação "formal" com a univocidade dos conceitos específicos? A intelecção direta do singular

material com o realismo do universal? Será que essa conciliação é sequer possível?

Quem quiser se reportar ao capítulo anterior[83] notará que existe uma hipótese em que o abandono das doutrinas tomistas sobre a individuação e sobre o objeto primário de nossa inteligência se torna compatível com o mais estrito realismo: quando se aceita uma unidade interna muito menos estrita das substâncias individuais. De fato, a doutrina tomista postulava a rigorosa unidade metafísica da substância. Duns Scot não busca esquivar-se dessa consequência: querendo permanecer realista, apropria-se dela resolutamente. Existe nas essências individuais, segundo ele, no próprio interior da unidade delas, antes do recorte efetuado por nosso pensamento abstrato, uma diferenciação em níveis metafísicos correspondente à superposição dos atributos gerais na definição. Independentemente de toda diversificação de pontos de vista introduzida por uma inteligência abstrativa, eis aí Pedro que, em sua realidade específica, subsiste por um encaixe de determinações reais — ou de "formalidades" — genéricas (substancialidade, corporeidade, vitalidade, sensibilidade) e individuais (hecceidade ou ipseidade).

Essa é a famosa *distinção real formal* ("formalis ex natura rei") que Duns Scot intercala, como um terceiro termo, entre as duas distinções cuja oposição contraditória é admitida pelos outros escolásticos: a "distinção real" pura e simples e a "distinção de razão". Seria um equívoco ver aí apenas uma sutileza de polemista, uma iniciativa insana, por parte de uma dialética tão inebriada consigo mesma que pretende encravar-se, à maneira de uma cunha, entre o ser e o não-ser. Não. Essa distinção resume toda uma metafísica e reflete toda uma epistemologia. Mas que metafísica, e que epistemologia? Tentemos apreender-lhes os traços mais expressivos ou mais gerais.

Esses traços fundamentais transparecem na própria maneira como Scot aborda cada um dos grandes problemas metafísicos. Como temos de nos restringir, consideraremos apenas um exemplo: os dois capítulos dedicados, no *De rerum principio*, ao estudo da natureza e da unidade

da matéria cósmica, da "materia primo prima".[84] Nossa exegese, forçosamente um pouco árida, revelará o espírito da filosofia de Duns Scot. Poderemos então, com mais segurança, comparar a solução escotista da grande antinomia com a solução tomista; e teremos a impressão muito nítida de uma desagregação profunda da unidade metafísica. De resto, o próprio doutor sutil, não obstante seu dogmatismo ontológico, não deixou de estar um tanto consciente dessas ameaças de ruína: parece ter tomado posição com serenidade, considerando que o fracasso parcial da razão aumentava o papel providencial da fé (ver, por exemplo, o fim de *De primo principio* e os *Theoremata*).

O leitor que estiver disposto a acompanhar-nos há de desculpar, acreditamos, a relativa extensão desta monografia, quando houver observado sua importância, como primeira introdução aos pontos de vista da filosofia moderna.

§ 2 — Análise de um capítulo de filosofia escotista: a entidade da "materia primo prima"

Na "Quaestio VII" do *De rerum principio*, intitulada "Utrum substantia spiritualis per se subsistens… innitatur fundamento materiae?", o artigo I desenvolve o tema: "Quid sit materia prima?".

A) A ATUALIDADE DA MATÉRIA

Desde as primeiras palavras, estamos imersos numa atmosfera antitomista. Sabemos que, de acordo com S. Tomás, as substâncias corpóreas — e somente elas — se compõem, em sua própria essência, de um princípio passivo, a *matéria*, e de um princípio determinante, a *forma*, princípios estes estreitamente complementares um do outro. Sem a forma, a matéria é nada, é impensável: só recebe o ser pela forma, só se torna objeto de inteligência conjuntamente com a forma.

O que *é* "primo et per se" é o composto substancial da matéria e da forma.

Contrariamente a isso, a apresentação de Duns Scot inicia-se nestes termos: "Circa primum, primo est falsa imaginatio tollenda, quae dicit quod materia est potentia nullam habens entitatem actualem".[85]

É falso pretender que a matéria não tenha entidade atual, "que ela só tenha atualidade pela forma e que não possa ser considerada, em si, efeito de uma causa qualquer" (Ibid.).

É verdade, prossegue ele, que, segundo o curso comum das coisas, a matéria nunca é criada sem a forma: isso não impede que a matéria tenha sua atualidade própria: "haec actualitas est alia ab illa quam habet forma".[86] "Materia, licet non sit a Deo nisi sub forma, et ut sic semper simul tempore fuerit materia et simul forma, ordine tamen naturae prius est esse et creatio materiae, et per consequens sua actualitas, quam forma vel ejus creatio" (Ibid.).

Entre os argumentos fornecidos por Duns Scot para mostrar que a matéria possui uma "entidade positiva", os seguintes parecem muito particularmente reveladores de seu pensamento profundo.

Em primeiro lugar, se postulado o princípio universalmente admitido "quod omnis res actu existens habet esse per aliquod formale", é preciso reconhecer, diz ele, que essa "causa formal", ao comunicar o ser à matéria, não pode confundir-se com a forma do composto substancial: isso porque "esse actuale quod habet [materia] a creatione potest esse, vel saltem intelligi, amota forma ab ea re vel intellectu" (Ibid.). A entidade da matéria permanece *concebível* sem a forma. Discerne-se sem dificuldade o pressuposto que deve conferir a essa razão seu valor probatório; em outro trecho, ainda, ele jaz sob as demonstrações escotistas, e Descartes decerto não o renegaria; queremos dizer que a distinção dos dois conceitos indica uma dualidade de entidades reais; ou, de modo ainda mais geral, que todo conceito claro e distinto representa, por si, uma unidade objetiva de ser, uma *entidade*.

Posteriormente, esse princípio do *paralelismo estreito entre o pensamento conceitual e a realidade* conduzirá até o espinosismo. Outrora, aplicado apenas aos conceitos abstratos, o mesmo princípio fora muito proveitoso para platonismos de todos os matizes.

Em outro argumento, Scot raciocina deste modo: "inter ens actu et nihil, non est medium; ergo, si materia praeter formam non habet aliquem actum essendi, erit nihil; ergo, agens creatum ageret de nihilo, cum agat de materia".[87]

Esse breve raciocínio denuncia com toda evidência, no "Doctor subtilis", a ausência de uma verdadeira noção aristotélica (e tomista) de uma *causalidade recíproca*, isto é, de uma diversidade rigorosamente complementar no próprio interior do ser. Para S. Tomás, aquilo que *é* não é nem a matéria, nem a forma, mas a unidade entre uma e outra; para Duns Scot, a matéria e a forma participam *de início* do ser, cada qual por sua conta. Ademais, como a entidade atual da matéria e a entidade atual da forma fundamentam de imediato a passividade essencial da primeira e a atividade determinadora da segunda, para-se de perceber uma diferença radical entra a causalidade recíproca, material e formal, assim compreendida, e a causalidade eficiente ativa e passiva. A forma se torna um "agente", configurando a matéria; esta, um "paciente", sofrendo a ação da forma; o composto, uma espécie de resultante. Talvez enfatizemos um pouco demais; essa concepção, porém, parece-nos incontestavelmente germinal no escotismo.

Prossigamos nossa investigação, sem deixar-nos desanimar pela contradição aparente das tendências que destacamos.

No mesmo artigo, nos números 4 a 8, a atualidade da matéria é examinada de mais perto e comparada à atualidade da forma. Se a matéria é "em ato" e a forma, "em ato", que diferença essencial ainda as distingue? No fundo, nada além de uma diferença de grau: "Differt materia [a forma] ut est in actu, vel ut ambo habent esse in actu (quia ille actus quem habet materia est distinctus, utpote ambo tamquam realia principia sunt creata) ille, inquam, actus materiae est minoris

perfectionis quam actualitas cuiuscumque formae".[88] Na extremidade inferior da escala da atualidade jaz a matéria, sobre a qual cumpre dizer: "est ens actu…, sed nullius est actus";[89] por cima, formas se sobrepõem, das quais cumpre dizer: "forma est in actu et est alterius actus" (Ibid.). A atualidade da matéria é tão fraca que não encontra nada de mais pobre a que se comunicar; em contrapartida, a série das formas deve consumar-se por uma última forma, cujo grau eminente de atualidade impossibilita uma atuação ulterior. Entre ambas se escalonam entidades que servem de matéria em relação ao que as ultrapassa, de forma em relação ao que elas ultrapassam.[90] Parece, portanto, uma vez mais, que as noções de matéria e de forma deixam de corresponder, rigorosamente, às noções de potência e de ato intraessenciais, designando tão somente a relação hierárquica de "entidades", cada qual dotada de sua atualidade própria.

b) a universalidade da matéria

No artigo II da mesma questão, Duns Scot estuda a *extensão* da ideia de matéria. Sua conclusão, corolário dos princípios postulados no artigo I, afirmará a presença de um "actus debilis, indeterminatus et determinabilis",[91] isto é, de uma *matéria fundamental* ("materia primo prima"), no interior de *todo* ser criado, corpóreo ou espiritual. Scot postula essa tese contra S. Tomás e sua escola. Não obstante a sutileza do longo raciocínio que ele desenvolve do n. 14 ao n. 26, assinalemos suas principais etapas.

Reduzida a sua mais simples expressão, a demonstração toma a seguinte forma: Todo ser finito apresenta, na qualidade de substância ("in genere substantiae"), uma parte de "potência passiva" ou de "indeterminação". No entanto, a indeterminação ou a passividade "in genere substantiae" é precisamente o que denominamos de "matéria".

Como se pode supor, todo o valor desse entimema depende do sentido preciso e da verdade do antecedente. Eis aqui, em grandes linhas, a prova deste último.

1. “Primum ostendo quod omne ens creatum habeat potentiam admistam”.[92] *Todo ser criado contém uma parte de potencialidade*. Essa primeira proposição é admissível para um tomista, tanto quanto para um escotista. Importa duplamente, portanto, definir a significação associada a ela. Não resta dúvida que Duns Scot não entende, por essa potencialidade universal, a contingência intrínseca do ser criado diante do Ser absoluto. Com efeito, que o ser criado tenha de fato “in suis intimis potentiam passivam adiunctam”, a razão evidente disso é “que ele é produzido do nada” e “que pode ser aniquilado”.[93] Mais adiante, n. 16,[94] afirma-se que “talis potentia est in omni ente”; que essa potência outra coisa não é senão o ser como termo de criação: “potentia passiva nihil reale addit supra ipsum ens quod est terminus creationis”. Mesma declaração no n. 17:[95] “In ratione entis participat illud quod sequitur omne ens in quantum creatum; sed potentia passiva consequitur substantiam entis creati; ergo inest omni enti”. E o n. 19[96] talvez seja ainda mais peremptório: “Omnia, citra primum ens, habent actum potentiae admistum, quia cadunt ab actu primo per admistionem potentiae”. Trata-se realmente, portanto, daquela “contingência” que define o ser criado, o “esse participatum”, como totalmente dependente do Ser absoluto.

2. Todo ser criado é, portanto — na qualidade de *ser* criado, e não apenas na qualidade de ser criado *particular* —, composto de potência e ato. Duns Scot faz sua prova transpor uma segunda etapa: *essa composição fundamental*, diz ele, *aparece por sua vez*, em sua unidade global, *dotada de indeterminação*: “Haec compositio, quae sequitur omne ens in quantum ens, non in quantum tale est, est indeterminata”.[97] Por quê? Acautelemo-nos com a razão alegada, pois veremos pela primeira vez, em Duns Scot, realizar-se a junção, ou, mais exatamente, a confusão, entre potencialidade física e potencialidade abstrata.

“Proprietas consequens aliquid est eiusdem latitudinis cum eo quod consequitur. Sed compositio actus et potentiae consequitur omne ens, in quantum est ens creatum; tale autem est maximae indeterminationis. Ergo haec compositio” (Ibid.). A composição de ato e potência,

resultante, para todo ser criado, de sua dependência ontológica diante do ser incriado, é evidentemente, aos próprios olhos de Duns Scot, uma propriedade física e real, que afeta uma essência física e real. No entanto, Scot raciocina, o fundamento próximo dessa propriedade física não se encontra nem na espécie, nem na individualidade do ser criado, mas tão somente em sua qualidade de criatura: "in ratione entis creati, prout huiusmodi"; ora, o ser criado, considerado como tal, antes de qualquer distinção genérica, específica e individual, é de fato o que existe no mundo de mais *indeterminado*; a propriedade que se fundamenta nesse indeterminado compartilha, portanto, de sua indeterminação.

Em que terreno nos movemos agora, no da essência abstrata ou no da essência física? A indeterminação da "ratio entis creati qua talis" e, por conseguinte, a indeterminação que fazemos derivar dela para a "compositio actus et potentiae", não repousa por inteiro no caráter *abstrato* do "ens creatum qua tale"? De resto, mesmo nosso autor identifica expressamente o indeterminado de que se trata aqui com o que é "primum in quantum primum"… e "maxime indeterminatum… in quolibet genere" (Ibid.), isto é, com o *primeiro universal*, que constitui a base comum dos "gêneros".

Mas então, dirão alguns, o raciocínio de Scot degenera em paralogismo? Será que ele não apresenta, sub-repticiamente, uma "potencialidade lógica" por uma "indeterminação ou potência física"?

Duns Scot efetua, decerto, essa substituição; mas não se trata, de sua parte, de má-fé nem de distração: na realidade, ele atribui um valor objetivo de ser, uma "atualidade", uma "entidade" distintiva a cada um dos planos de universalidade que se sustêm na definição dos seres finitos. Haver demonstrado a indeterminação lógica do "ens creatum, compositum ex potentia et actu" equivale, para ele, a demonstrar sua indeterminação física. Seu raciocínio, como se poderia esperar da parte de um virtuose da dialética, escapa, portanto, ao paralogismo, mas graças a um *pressuposto* audacioso e de sérias consequências. Scot molda o ser com base no modo próprio do pensamento humano, isto é,

a hierarquia abstrativa dos conceitos do entendimento; nisso ele é platônico; em contrapartida — e mais ousado que Platão nesse ponto —, estende nosso pensamento objetivo até fazer com que seja abarcada por ele, diretamente, a própria individualidade das coisas sensíveis; seu realismo deriva tanto do platonismo como do empirismo.

Em virtude da assunção latente de um paralelismo perfeito entre o pensamento conceitual e a realidade, Duns Scot pode, portanto, dar sua conclusão por estabelecida, num sentido plenamente objetivo: "Ergo haec compositio [entis creati, ut sic] est maxima indeterminata".[98] *Toda* essência criada seria, portanto, indeterminada, não apenas, como admitem os tomistas, em relação à existência, mas também em relação a si mesma, *na qualidade de essência*.

3. Aquilo que é objetivamente indeterminado requer objetivamente *determinações complementares*, ao menos segundo o curso natural das coisas. Será preciso, portanto, que, nos seres criados, a "composição primitiva indeterminada" assuma em bloco o papel de um elemento potencial a que virão acrescentar-se determinações ulteriores. "In ista compositione indeterminata, cum aliquo determinato superaddito, fit in omnibus entibus compositio".[99]

Essa tese decorre das anteriores. No entanto, Scot também fornece dela uma demonstração *a posteriori*, que termina de esclarecer seu pensamento. Uma vez postulada a composição interna do "ens creatum, qua tale", pode-se raciocinar da seguinte maneira:

> Omnia entia habent aliquam concordiam et unitatem substantiae secundum magis et minus, ut omnia entia in entitate, homo et equus in sensualitate; habent etiam inter se distinctionem. Ergo oportet ut illius communis concordiae et unitatis sit aliquod *fundamentum* in ratione entis compositi, et illius distionctionis aliquod additamentum, secundum quod omnia entia differunt variis modis. Ergo omnia entia sunt composita *ex aliquo indeterminato et composito* in quo conveniunt, et sic est ratio entis creati, *et ex aliquo determinato* in quo vel per quod differunt.[100]

4. Uma vez demonstrada a composição real de toda essência criada, por meio de uma entidade potencial e de uma determinação acrescentada, o raciocínio remata-se facilmente; isso porque essa

composição afeta a substância como tal: ora, toda composição de ato e potência "in genere substantiae" é, por definição, uma composição de *forma* e *matéria*. Duns Scot pode concluir, portanto, a presença de uma "matéria" em todo ser criado.[101]

Não insistiremos nesta longa demonstração, que só nos interessa pelos pressupostos epistemológicos que revela. Permitam-nos extrair dela, todavia — à maneira de corolário —, o *quadro da divisão geral do ser* segundo Duns Scot; ao compará-la com a divisão tomista do ser, será possível julgar sobre a diversidade de visões que, por vezes, expressões quase idênticas dissimulam.

Segundo Duns Scot, o Ser absoluto, "ato primordial", produz, como *primeiro termo de criação* (de uma prioridade de natureza, se não de uma prioridade temporal), o "ens creatum, prout huiusmodi", isto é, a realidade, tão pouco determinada quanto possível, que corresponde à noção precisiva do ser criado. Essa realidade indeterminada já apresenta, como tal, uma *composição interna de ato e potência*: é um "compositum indeterminatum". Como tal, em sua unidade interna de composição, dota-se das *determinações formais* para constituir um novo composto, a *substância* ou "ens tale": no novo composto, o composto primitivo assume a função de uma *matéria* (*materia primo prima*). Segundo a união mais ou menos estreita entre essa matéria e as formas substanciais,[102] a substância resultante será corporal ou espiritual. Nas substâncias corpóreas, a matéria primitiva ("primo prima"), antes de receber as formas substanciais, deve ser "contraída" por determinações que lhe imprimem os caracteres da quantidade.

Para S. Tomás, ao contrário, o termo *direto* da criação é o *ser individual*, inteiramente determinado, porque existente ("substantia prima"); nesse termo acabado, o único que *é*, o espírito pode reconhecer uma dualidade de elementos rigorosamente complementares: o *ato de ser*, emanação do ser primordial, e a *essência*, capacidade finita de receber esse ato, ou, se assim se preferir, grau intensivo do ser comunicado. A substância existente, assim composta de ser e essência, será chamada de corpórea ou espiritual, conforme sua

essência manifeste ou não uma indeterminação interna, uma composição de ato e potência. O ato e a potência *intraessenciais* levam o nome de *forma* e *matéria*, e o efeito formal da potência intraessencial, ou da matéria, é a *quantidade*.

Vê-se de imediato a diferença profunda entre essas duas concepções e o perigo que haveria em fiar-se demasiadamente na similitude entre certas formulações. De resto, o princípio da divergência é único, e já o encontramos mais de uma vez: reside na atribuição, feita por Scot, de uma "entidade" objetiva a todo *elemento* da estrutura interna do conceito; para S. Tomás, ao contrário, assim como para Aristóteles, somente o conceito objetivo *totalmente determinado* representava uma unidade de ser. Graças a seu princípio, Scot erige em entidade distinta o "ser predicamental" como tal, isto é, o objeto indeterminado das categorias, e transforma sua indeterminação lógica numa propriedade física: a de ser "matéria", "causa material".

Os números 28 a 30 desse mesmo artigo II desenvolvem uma declaração muito inesperada. Duns Scot acaba de provar que todo ser finito, mesmo espiritual, é composto de "matéria". Ora, eis que ele retoma algo de sua tese: "Non intendo negare quod Deus facere potest aliquam substantiam spiritualem sine materia, sed dico quod talis nullo modo esset passibilis, nec secundum aliquem modum alterabilis".[103] Que essa substância hipotética devesse ser "impassibilis" e "inalterabilis", isso é concebível, visto que, segundo Scot, a "matéria" (de que ela seria desprovida) constitui precisamente o fundamento necessário das variações acidentais ativas e passivas. Outra coisa, porém, é a própria possibilidade de uma substância semelhante: os argumentos fornecidos anteriormente em favor de uma "matéria universal" parecem aplicar-se, *a priori*, a quaisquer seres criados. Que lugar poderia tomar, no quadro escotista da divisão do ser, essa substância totalmente imaterial? Segundo o próprio Duns Scot, na qualidade de contingente, ela seria composta de ato e potência e, como tal, ainda permaneceria "indeterminada" em relação à subsistência, "in genere substantiae". Mas será que não é essa indeterminação banal "in genere substantiae" que Duns Scot chama de "matéria" primitiva

(primo prima), na qual comungam todas as substâncias criadas? A partir daí, a hipótese de uma coisa — ou de uma "substância" no sentido amplo — criada fora de toda matéria só pode ter, no escotismo, um único sentido legítimo: essa coisa *existiria* (isoladamente, como "entidade" formal) sem *subsistir* (como "substância completa")! Há hesitação em atribuir a Duns Scot uma conclusão tão desconcertante: no entanto, esse parece ser, de fato, seu pensamento, pois ele compara o modo de ser de sua hipotética "substância espiritual imaterial" com a permanência dos acidentes eucarísticos após a consagração.

No fundo, é um engano surpreender-se com isso: essa conclusão de Duns Scot é perfeitamente lógica, a partir do momento em que ele admite o pressuposto ultrarrealista que destacamos anteriormente. Aquilo que ele denomina "entidade" — entidade da matéria ou entidade da forma — já possui, segundo ele, aquele "esse primum" que a terminologia corrente dos filósofos não escotistas reserva à substância: se uma "entidade" exige o concurso de outras "entidades" para formar, junto com elas, uma *substância*, isso não é, para essa entidade, uma condição pura e simples de *ser*, mas tão somente uma necessidade imposta pelo curso normal da natureza: uma condição desse gênero sempre pode ser milagrosamente compensada pela potência divina. A substância escotista forma, assim — relembremos sem descanso —, um *complexo natural de entidades*: na linguagem tomista, deveria ser qualificada de "unum per accidens", não de "unum per se". Duns Scot e seus comentadores não reconhecem de bom grado essa consequência: ela parece inevitável, porém, se tomarmos as expressões "unum per se" e "unum per accidens" em seu sentido estrito. Daquilo que dizemos aqui, o próprio Duns Scot logo fornecerá nova confirmação, ao afirmar a possibilidade de uma "criação separada" da "matéria".

O fim do artigo que percorremos[104] encontra uma objeção que os tomistas opõem a Scot: se a alma humana é, ela própria, composta de matéria e forma, como pode ser forma do corpo? Nada impede, responde ele, uma mesma forma de configurar várias matérias, visto que uma mesma matéria pode ter várias formas escalonadas, por

exemplo, no homem, em que a matéria se reveste tanto de uma "forma de corporeidade" como de uma "forma espiritual". Duns Scot alude aqui a sua tese bem conhecida da superposição de formas no interior do composto humano. É quase ocioso fazer com que se observe que essa pluralidade de formas ou de matérias distintas só tem sentido se cada uma delas, por sua conta, for supostamente dotada de *certa atualidade de ser*. Nossos golpes de sonda no pensamento de Scot encostam invariavelmente no mesmo princípio ultrarrealista, que acaba por ser, também, um princípio de irremediável desagregação do real.

c) a unidade da matéria

A "Questão VIII" confirma, em todos os pontos, as análises que acabamos de fazer; mas ela nos interessa antes de tudo pelo problema de que trata em ordem principal: "Utrum, supposito quod in omnibus substantiis, tam spiritualibus quam corporalibus, sit materia, an sit in omnibus eadem, secundum rationem univocam?".[105]

Nos artigos 1 a 3, que versam sobre os atributos gerais da matéria, reaparecem, com mais desdobramentos, algumas ideias já encontradas. Por exemplo, a "entitas materiae" é definida sob diferentes pontos de vista.[106] "In materia, possumus considerare triplex esse":[107] primeiro, "*Esse simpliciter seu actualiter* habet materia in quantum est effectus Dei" (Ibid.). Tal "esse simpliciter" é unívoco em sua atribuição a todos os seres criados; relaciona-se a Deus como a uma "causa eficiente". Segundo, "Habet etiam [materia] *esse hoc vel esse tale*, et hoc sub duplici differentia":[108] a) "in quantum est omnium formarum quaedam capacitas" (Ibid.). Trata-se aqui da essência própria da matéria considerada, não mais como ser, mas como matéria. Tal "esse tale" se relaciona a Deus como a uma "causa exemplar". b) "Esse autem tertium habet materia per illud quod recipit per formam":[109] quanto a esse terceiro "ser", a matéria recebe a comunicação dele pela forma. Qual é a relação dessas três "entidades" entre si? "Uterque actus praedictus materiae est *in potentia* respectu istius tertii actus, quem habet a forma sicut a suo formali. Esse autem actuale non habet ab ipsa [forma]

formaliter; nec enim materia formaliter per formam est actu, sed per formam est talis, puta lignea vel ferrea" (Ibid.).

Sempre a fragmentação entitativa do ser atual entre a matéria e suas formas. Transcrevamos um último exemplo dessa concepção, tão distanciada do tomismo. Ao falar da "potencialidade" da matéria em relação às formas, Duns Scot se expressa assim: "Materia et sua potentia… sunt omnino idem re, differentia solum ratione. Materia enim de ratione sua nominat *substantiam quamdam actu in composito existentem, cuius actualitas est imperfecta et actualitati omnis formae opposita* [...]. Potentia vero etc.".[110]

É muito claro, portanto, que Duns Scot multiplica e fragmenta o ser no interior das realidades individuais e que, assim, afrouxa a estrita unidade da substância. No entanto, o que ele sacrifica da unidade individual, não seria em benefício da unidade cósmica "intersubstancial", se pudermos nos expressar assim? Nesse ponto, os intérpretes mais recentes de Scot estão em desacordo com quase todos os historiadores da filosofia; o debate versa principalmente sobre as passagens que examinaremos. Essa investigação, longe de afastar-nos de nosso assunto principal, há de facilitar-nos, ao contrário, o estudo do "universal" escotista.

Por um lado, os historiadores em geral atribuem a Scot um realismo que não se detém no escalonamento de entidades ("formalidades") cada vez menos determinadas no interior de cada indivíduo, mas que chega a proclamar a unidade real de cada um desses planos de ser *segundo toda a extensão lógica deles*, isto é, a unidade real da espécie, de indivíduo a indivíduo; a unidade real do gênero, de espécie a espécie; por fim, a unidade real da "materia primo prima" ou do ser indeterminado, de gênero a gênero.

Por outro lado, não faltam manuais de escolástica que dão uma interpretação mais benigna do realismo de Scot, ao menos no sentido de que se abstêm de examinar as consequências que a "distinctio formalis a parte rei" pode acarretar fora do indivíduo. Mais

recentemente, o P. Minges[111] mostrou, por textos decisivos, que Duns Scot nada tinha de um realista à maneira de Guilherme de Champeaux, e que ele evitava cuidadosamente ensinar a "unidade numérica" dos graus metafísicos inferiores ao indivíduo.

Ver-se-á mais adiante por que nós, mesmo admitindo tal conclusão positiva do P. Minges, não acreditamos que o debate esteja inteiramente encerrado. Duns Scot se pergunta, portanto, "utrum in omnibus rebus sit una materia".[112]

"Adoto", diz ele, "a opinião de Avicembron, no livro da *Fonte de vida*": "Ego autem ad positionem Avicembroni redeo; et primam partem [huius positionis], scilicet quod in omnibus creatis subsistentibus tam corporalibus quam spiritualibus sit materia teneo, sicut ostendi in praecedenti quaestione; circa secundam partem positionis, scilicet quod sit *unica materia*, sic procedo".[113]

Em seguida, ele demonstra a unidade da matéria por argumentos dos quais, de direito, alguns concluem somente a "univocidade", mas outros, uma verdadeira unidade física. (Não se deve esquecer que se trata da "materia primo prima", definida acima).

Por exemplo:

> Quod talis materia, ut dicit ens mininum, prope nihil, receptivum formarum, sit *unum solum in se* — non dico aliquod unum in omnibus materialibus — ostendo. Certum est, cum illa materia mininum habeat de entitate, est medium inter ens et nihil. Impossibile autem est inter duo extrema dare duo media per aequalem distantiam; ergo si sint duae materiae, unum plus habebit de entitate, quam aliud.[114]

Para alguém que teria atribuído à matéria uma "atualidade" própria, esse argumento prova não apenas uma univocidade conceitual, mas uma unidade física da matéria.

Mais adiante, por exemplo, no n. 26,[115] bastaria, para fazer justiça ao argumento, reconhecer uma inteira *similitude* entre as matérias distribuídas nos diversos grupos de seres. Mas depois, a partir do n. 27, Duns Scot infere a unidade *física* do mundo, que requer, segundo ele,

um princípio fundamental comum, a matéria. Desde os primeiros parágrafos, é difícil entender a conclusão no sentido de uma unidade puramente ideal da matéria: à medida que se avança, essa apresentação parece tornar-se, a nosso ver, uma aposta desesperada.

De fato, o autor — Duns Scot ou um discípulo direto — entrega-se a considerações como esta: A ordem interna das coisas, criada por Deus, deve ser muito perfeita. Ora, qual é a ordem constante da natureza e da arte em suas produções mais sublimes? É a de proceder do imperfeito ao perfeito, do indeterminado ao determinado, da unidade material à unidade das formas. Assim é o desenvolvimento da planta a partir de uma semente. Em consequência, "Videtur quod Deus, in constitutione mundi hunc ordinem servaverit, ut de uno indeterminato, quod est materia,… omnem multitudinem rerum fecerit, et quod, saltem ordine naturae, procedat de imperfecto ad perfectum".[116] O processo aqui considerado é incontestavelmente um processo dinâmico, que vai da unidade *física* à diversidade *física*; a reserva veiculada pelas palavras: "saltem ordine naturae" descarta tão somente a necessidade de uma prioridade "temporal" do "imperfeito" no desenvolvimento das coisas e deixa intacto o caráter *físico* desse "imperfeito", que é a "materia primo prima".

Essa observação fixa o sentido e o alcance das duas grandes comparações — que se tornaram clássicas — encontradas nesse lugar: a comparação do *corpo* e a famosa comparação da *árvore*:

> Ex his apparet, quod, quemadmodum membra unius *corporis* et articuli procedunt ab uno indeterminato per virtutem naturae dirigentis, et propter illud unum, a quo procedunt, uniuntur et ligantur, ita, suo modo, in toto mundo, ex materia una homogenea, communis omnis multitudo rerum procedit, cum non possit esse nisi *unum primum indeterminatum* cuius natura sal vatur in omnibus posterioribus, sicut substantia et quantitas seminis in omnibus membris, quamvis contracta per actus superadditos.[117]

E um pouco adiante:

> Ex his apparet, quod mundus est *arbor* quaedam pulcherrima, cuius radix et seminarium est *materia prima*; folia fluentia sunt accidentia; frondes et rami sunt creata corruptibilia; flos, rationalis anima; fructus naturae consimilis et perfectionis natura angelica. Unicus autem, hoc seminarium dirigens et formans a principio, est manus Dei, aut immediate,... aut mediantibus

agentibus creatis... De isto igitur totius universalis naturae fundamento, *materia scilicet primo prima*, verum est quod in fundamento naturae nihil est distinctum. Dividitur radix ista immediate in duos ramos, in corporalem et spiritualem... etc. etc.[118]

Visto que, aos olhos de Duns Scot, a individualidade — ou a "unidade numérica" — é a forma derradeira, a perfeição suprema, exigida pelos seres criados, é evidente que a unidade física aqui atribuída à matéria só pode ser a "unidade numérica". Diz-se expressamente no texto, de resto: "Nec oportet dicere quod omnia sint idem numero, sicut membra unius corporis; quia illa materia *non habet unitatem numeralem, saltem actu signatam*, sicut semen est unum numero".[119]

No entanto, será que daí se segue que a "matéria" universal, segundo a filosofia escotista, é tão somente uma *unidade ideal*? Será que os historiadores a que aludimos anteriormente se equivocam em ver, nos textos do *De rerum principio* e do *Opus oxoniense*, a expressão de uma unidade física? Tampouco. O fato é que, tanto de um lado como de outro, empregou-se o mesmo vocabulário para falar duas línguas diferentes. Como, do lado escotista, a individualidade — ou, nos objetos multiplicáveis, a unidade numérica — é definida como a última determinação *formal*, era inconcebível que a matéria como tal, não obstante sua atualidade entitativa, pudesse pretender a isso; para o próprio Scot, no entanto — não esqueçamos —, excluir a unidade numérica não é excluir toda unidade atual e física. Ao contrário, os historiadores e os críticos, que abordaram a exegese de Scot com pressupostos não escotistas, ao encontrarem claramente afirmadas *a unidade atual* e a unidade física da matéria, ficaram inclinados a traduzir tal afirmação na linguagem da metafísica tradicional: ora, esta liga indissoluvelmente a individualidade ou, se for o caso, a unidade numérica, à existência atual, isto é, a toda participação, por mais mínima que seja, do "ato de ser"; se a matéria escotista é dotada de entidade própria, previamente a sua diversificação genérica, específica ou individual, ela já realiza, *por si só*, todas as condições da unidade numérica ou da individualidade.

Como se vê, a questão que jaz no fundo das divergências e dos mal-entendidos se revela uma vez mais: qual é o sujeito *próximo* da

atribuição de ser? Será que são os *elementos* diferenciais e estruturais do conceito? Será que é a *unidade* objetiva e natural desses elementos? Se os elementos potenciais e atuais, cuja reunião constitui o conceito objetivo, possuem isoladamente um valor de objeto inteligível e representam, portanto, entidades reais — o que constitui o pressuposto escotista —, a "matéria" não pode deixar de ser realmente e fisicamente única, segundo sua "atualidade" própria. Que essa unidade física seja ou não denominada "unidade numérica", isso dependerá apenas da maneira como o indivíduo tiver sido definido em sua relação com o ser.

Para evitar que sejamos censurados de conferir contornos demasiado incisivos a nossa apresentação da tese escotista, mencionaremos ainda o artigo VI dessa mesma "Questão VIII". A doutrina já esboçada assume aí, numa aplicação hipotética, um relevo ainda mais notável.

O autor aí relembra, e defende contra uma série de objeções, a opinião "dos que acreditam ser possível a subsistência da matéria sem nenhuma forma". Por que essa subsistência separada haveria de ser impossível? Dos três "esse" que se distinguem na matéria (ver anteriormente, p. 99), os dois primeiros são independentes da forma: com efeito, o "esse" que confere à matéria sua essência de "matéria" se relaciona diretamente a Deus como a sua causa exemplar; o "esse atual", que faz com que a matéria *seja* a matéria, decorre de Deus como sua única causa eficiente. Somente o "esse" do composto substancial afeta a matéria por intermédio da forma. *Os dois primeiros "esse" bastam para permitir a existência separada da matéria.*[120] De resto, o papel da forma em relação ao *esse* atual da matéria não consiste em absoluto em conferi-lo, mas apenas em "conservá-lo segundo as condições naturais e normais": "forma nihil facit nisi *conservative*, secundum cursum naturae" (Ibid.). Ora, esse papel de "conservação" que incumbiria à forma sempre pode ser suprido por Deus: "Ad omne esse actuale materiae, ut dicit terminum creationis, se habet forma in ratione conservantis. Sed Deus potest per se conservare quidquid conservat per creaturam".[121]

Se a matéria subsistisse isolada da forma, isso de fato ocorreria em virtude da mesma *entidade atual* que ela apresenta sob a forma: o apoio miraculoso que ela receberia de Deus consistiria num socorro extrínseco, não numa colação de ser.[122]

§ 3 — A entidade dos graus metafísicos: a "unitas realis, minor numerali"

A questão da "entidade" própria da "materia primo prima", longe de ser somente uma questão particular de metafísica, interessa diretamente à epistemo logia e implica uma solução bem definida para o problema dos universais. Ao ler exegetas recentes de Duns Scot, manifestamente preocupados em aproximá-lo do tomismo, ficaríamos tentados a isolar demasiadamente a causa da "materia primo prima" da causa dos Universais: acreditaríamos que Scot admite a atualidade própria da matéria, mas nega formalmente a atualidade própria dos graus metafísicos (gêneros, espécies) significados pelos universais. Tal impressão seria inexata e não corresponderia nem ao pensamento de Scot, nem tampouco — acreditamos — ao de seus intérpretes.

Uma simples constatação já dá o que refletir: a "materia primo prima" outra coisa não é senão a realidade indeterminada correspondente ao conceito abstrato "d'ens creatum", digamos: de ser predicamental ou categorial. Esse "ser indeterminado" constitui o primeiro — o mais ínfimo — dos graus metafísicos e distribui-se nos "gêneros". Se há um universal, é mesmo esse. Ora, ele é "atualmente realizado", segundo Duns Scot, não obstante a indeterminação extrema que seu grau de abstração pressupõe. Por que não seria assim para os atributos metafísicos de menor extensão?

Nos textos de Scot relativos aos universais, encontram-se entremeadas as seguintes afirmações, que podem parecer difíceis de conciliar: 1. O universal, *na qualidade de universal*, é produto do espírito e só é "em ato" no espírito. 2. A "natureza específica" — e o mesmo poderia ser dito do gênero — não é, por si, *numericamente*

una, de indivíduo a indivíduo. 3. A "natureza específica", nas coisas criadas, *multiplica-se* junto com o número de indivíduos. 4. Ao universal corresponde, *nos objetos, uma "unidade real"*, "unitas realis", intermediária entre a "unidade de razão" e a "unidade numérica". Essa "*unitas realias, minor numerali*" não é formalmente um "universal", mas antes algo que é "comum" aos objetos, e até independentemente de todo pensamento abstrativo.[123]

Por um lado, portanto, pareceria que o universal mantivesse certa unidade física nos objetos concretos que o realizam. Por outro, pareceria que a unidade do universal fosse *puramente ideal*, e que a essência física, em todos os seus graus, se multiplicasse com os indivíduos. Será possível conciliar esses dois termos opostos sem atenuar um ou outro?

Observemos que uma dificuldade idêntica se associa aos textos que tratam da "matéria". Relembramos, pouco antes, que a matéria possui uma atualidade própria e, na medida dessa atualidade, uma unidade física própria, que extrapola o indivíduo e mesmo a espécie. Ora, em outros lugares, o que lemos? Isto, por exemplo: "Materia in omnibus generabilibus et corruptibilibus est unius rationis, non tamen sequitur quod omnis forma, quae ponitur in una materia ponatur in alia; …quia *cuiuslibet individui est alia et alia materia*, licet sint eiusdem rationis, quia alia tua, alia mea materia est".[124] Se a matéria possui uma atuali dade própria, anterior a toda diferenciação, é preciso, contudo, que, *segundo essa atualidade*, ela seja fisicamente una: como se pode falar, nessas condições, de uma matéria múltipla na qualidade de matéria?

Sem entrar em discussões de textos, que nos levariam longe demais, diremos em poucas palavras qual é, a nosso ver, a única interpretação coerente do grande doutor franciscano.

Aquilo que confere ao universal sua forma *derradeira*, o que faz dele um "universale in actu", é manifestamente, segundo Scot, uma operação abstrativa intelectual, que é uma operação reflexiva, uma "secunda intentio". Por isso, ele define o "universale", em contraposição ao

"commune", como um "predicável", mais ou menos da maneira como os manuais de lógica escolástica definem o "universale in praedicando": "*Commune* non est universale in actu, quia deficit ei illa differentia, *secundum quam completive universale est universale*, secundum quam scilicet ipsum idem aliqua identitate est praedicabile de quolibet individuo, ita quod quodlibet sit ipsum".[125] Em tais condições, é bem evidente que o universal propriamente dito não poderia subsistir, como tal, nas coisas: a coincidência estrita da unidade com a multiplicidade, no mesmo plano de ser, só é possível no pensamento objetivo, mediante abstração. Essa observação especifica o sentido de certo número de textos, antirrealistas em aparência, que se encontram nas obras de Duns Scot.

Toda a questão da realidade atual dos Universais se acha assim restrita, portanto, à definição do modo de ser dessa "communitas" ou dessa "unitas realis, minor numerali", que, sem ser *propriamente* universal, corresponde, nas coisas, ao universal. A questão está intimamente ligada — o próprio Scot indica essa relação estreita[126] — ao difícil problema da *individualidade* ou da "singularidade".

Para os filósofos que não concebem ser *atual* que não seja *individual*, porque julgam incompatíveis, num mesmo sujeito, a atualidade segundo o ser e a indeterminação segundo a essência física, cada elemento constitutivo de uma realidade subsistente é, ao mesmo tempo, atuado e individualizado junto com o todo de que faz parte: para eles, o "fundamento real" dos universais, a "comunidade física" correspondente aos conceitos gerais, consiste apenas na similitude objetiva de realidades *totalmente distintas* umas das outras: também assinalamos anteriormente (p. 85) que essa similitude objetiva, embora seja completa para a espécie, torna-se imperfeita para os gêneros. S. Tomás leva o problema ainda mais longe, aliás, e busca definir a condição interna que torna possível, na essência, toda colação qualquer da existência: nas formas puras, é a própria perfeição da forma; nas formas corpóreas, ligadas à matéria e numericamente multiplicáveis, é a relação delas com a quantidade concreta; no entanto, em qualquer hipótese, esse princípio de individuação, condição próxima de toda

atuação *real*, afeta diretamente a *essência inteira*. De uma concepção como essa, o ultrarrealismo é excluído em princípio.

Em Duns Scot, o problema parece mais difícil de resolver. A partir do momento em que se atribui um "grau positivo de entidade", antes de toda operação abstrativa, primeiro à "materia primo prima", depois a cada uma das "contrações" sucessivas que ela sofre ao tornar-se, por fim, individual — "cuilibet universali correspondet in re aliquis gradus entitatis"[127] —, é preciso mesmo considerar a individualidade como uma última determinação formal sobrevinda a outras determinações prévias, e o "esse individuale" como acrescido ao "esse commune" dos escalões inferiores. Isso, aliás, é o que Scot ensina expressamente.[128] Mas, então, todos esses graus reais, inferiores à individualidade, possuem anteriormente à sua unidade individual, portanto, uma *unidade própria*, que corresponde à sua entidade própria. "Cuiumque gradui reali entitatis correspondet realis unitas".[129] Consideremos, por exemplo, a "natureza específica": "Natura, secundum quod natura, est ens reale; ergo est unum aliqua unitate realiter; non unitate individuali, quia tunc omnis unitas realis esset numeralis".[130]

A unidade de que se trata aqui é semelhante à que vimos convir à matéria como tal: é a unidade de uma *entidade atual, imperfeita em sua atualidade*; unidade real, no entanto, pois muito longe de ser constituída, em seu grau abstrativo próprio, pelo entendimento, é ela que determina objetivamente o grau de abstração do entendimento; o entendimento, no fundo, não é "abstrativo", é intuitivo: o escalonamento dos graus abstrativos jaz nas próprias coisas; se não, protesta Duns Scot, se toda "unitas communis" fosse devida a um recorte operado arbitrariamente (?) pelo espírito, por que, na ordem das realidades, Sócrates estaria mais próximo de Platão que de uma pedra?

Por mais cautelosa que seja, essa profissão de fé epistemológica parecerá, decerto, ultrarrealismo. No entanto, para sermos inteiramente equitativos com Duns Scot, convém fornecer ainda algumas informações. Estas vêm a ser indispensáveis pelas passagens em que o

Doutor franciscano se recusa a admitir a possibilidade — ao menos a possibilidade "natural" — de uma subsistência da essência como tal, sem determinações individuantes.[131]

Tais passagens não devem ser confundidas com as que excluem a hipótese de um universal "a parte rei": a subsistência real de um universal, na qualidade de universal, implica contradição flagrante e, portanto, é *absolutamente impossível* (ver, anteriormente, p. 104–105). Por outro lado, Scot admite, como sabemos, a subsistência *possível* da "matéria" sem forma (ver, anteriormente, p. 102–103). O caso da essência metafísica (genérica ou específica) ou, se assim se preferir, da "unitas realis, minor numerali", seria, portanto, intermediário entre o do universal e o da matéria.

> Quaedam, naturae *in se* non repugnant, et tamen repugnant naturae *positae in esse*, *vel factae*, sicut non esse, non factum. Similiter naturae *in se* non repugnat forte separari ab omnibus gradibus individualibus, quia intelligendo naturam sine illis non includitur contradictio; tamen *in esse* repugnat sibi quod separetur ab omnibus. Non ergo potest fieri nisi sub aliquo gradu individuali; quare iste non potest differre re... Et ita stat inseparabilitas propter *continentiam unitivam*.[132]

Isso quer dizer que, no caso da "unitas realis communis", a repugnância de existir isoladamente não decorre, como no caso do universal, da essência dessa unidade comum, mas antes da "continentia unitiva", da coesão que não pode ser desfeita, a qual, na ordem das existências, amalgama todos os graus da natureza específica com a individualidade. A inseparabilidade da essência comum é, *no mínimo*, uma *lei física*. Será que Deus poderia — miraculosamente — suspender seus efeitos, como no caso da matéria? O pensamento de Scot parece-nos obscuro nesse ponto: para elucidá-lo por conjeturas, teríamos de entrar em discussões sutis que estariam fora do âmbito desta obra.

Ainda que se demonstrasse que Duns Scot professa a impossibilidade absoluta de fazer a essência subsistir fora de toda determinação individual, o fato é que a essência comum, ainda que estivesse indissoluvelmente ligada aos indivíduos, é constituída, segundo ele, por um escalonamento de "entidades" reais ou de "formalidades", cada qual participando, por sua conta e segundo sua natureza, do ato de ser. A

atualidade própria de cada "formalidade" precede, em razão, a ocorrência de todas as determinações ulteriores, por mais necessárias que possam ser, inclusive a determinação individual, ápice do edifício. Se, portanto, pretendermos falar unicamente daquela realidade particular que é o *ser atual* próprio de cada "formalidade", será preciso dizer que essa realidade ainda não possui, em si, princípio algum de diversificação ou de multiplicação numérica: seu ser atual é, embora atual, um ser *indeterminado*, *indiferenciado* e, por conseguinte, "*geral*", na medida em que convém ao grau da formalidade em questão.

Como uma "entidade" atual pode ser, ao mesmo tempo, no interior das substâncias singulares, e antes de toda intervenção de um entendimento abstrativo, geral e individual, una e múltipla, homogênea *em si* pelo interior e diversificada *em si* por "contração" extrínseca? Esse é o mistério da "distinctio formalis a parte rei"; é, aliás, o mistério de toda filosofia que se visse acuada à necessidade de calcar a realidade metafísica nessa fragmentação excessiva do inteligível e, por conseguinte, do ser, o que é próprio do entendimento imperfeito. A opacidade desse mistério não encerraria em si uma verdadeira contradição lógica?

CAPÍTULO IV: De S. Tomás a Ockham, passando por Duns Scot (sequência)

§ 4 — A filosofia escotista diante da antinomia entre o Uno e o Múltiplo

Acabamos de evidenciar as tendências mais fundamentais da filosofia de Duns Scot. Perdoem-nos os alongamentos e repetições, que nos foram impostos por zelo de objetividade. A partir de agora, todavia, tomaremos a liberdade de conduzir com mais presteza nossa apresentação crítica.

Como caracterizar a posição da filosofia escotista diante da antinomia entre o Uno e o Múltiplo? Já se deve ter pressentido que o escotismo, ao sacrificar a noção de "pura potência" (*materia prima* dos tomistas) e fracionar o ser no próprio interior da substância, afrouxa a estreita unidade sintética entre o inteligível e a matéria, reconhecida por S. Tomás no objeto próprio do conhecimento humano. A solução tomista fica comprometida, sem compensação; e a antinomia recomeça a despontar. Consideremos isso mais expressamente; veremos, ao mesmo tempo, como as teses escotistas chamam umas às outras.

Anteriormente, reduzimos a antinomia entre o Uno e o Múltiplo (considerada pelo viés do conhecimento) em dois grupos dispostos em níveis: antinomia entre objeto de sensibilidade (multiplicidade quantitativa) e objeto de entendimento (unidades inteligíveis); antinomia entre objeto de entendimento (unidades inteligíveis) e objeto de razão (unidade absoluta). Será cômodo para nós, na sequência, empregar as fórmulas abreviadas: *antinomia entre sensibilidade e entendimento; antinomia entre entendimento e razão.*

A) A ANTINOMIA ENTRE A QUANTIDADE MATERIAL E O CONCEITO (ANTINOMIA ENTRE SENSIBILIDADE E ENTENDIMENTO)

E, para começar, será que a primeira dessas antinomias encontra, em Duns Scot, uma solução satisfatória?

Lembramo-nos de que o objeto sensível entra nessa primeira antinomia, não pela diversidade qualitativa de sua forma (essa diversidade não é reduzida no entendimento), mas pelas *condições quantitativas* que o multiplicam no espaço e o tornam passível de mudança no tempo.

Entre a multiplicidade radical da matéria quantificada e a unidade material do conceito, S. Tomás estabelecia a conciliação pela unidade abstrata e sintética do "número". E essa solução, como vimos, estava em estreita dependência das teses tomistas da individuação e do intelecto-agente.[133]

Duns Scot rejeita o princípio tomista da individuação. A seus olhos, a individualidade, sobrevindo a "entidades" indeterminadas e já reais, só podia ser da ordem das determinações formais: uma última "perfeição", uma "entidade" puramente determinadora.[134] Quem diz forma determinadora diz princípio de unidade; inclusive, observa Scot, a individualidade confere a unidade mais estreita que se possa conceber; e todo princípio de unidade é, por si, inteligível. A individualidade é, portanto, *diretamente inteligível*, mesmo nos objetos materiais, contrariamente ao que pretendem os tomistas: "si singulare est unum quid, est per se intelligibile".[135] Reconhecemos aqui a tese antitomista da intelecção direta do "singular" como tal.

No entanto, dirão alguns, fazer o próprio indivíduo material entrar no *objeto inteligível*, não será isso reduzir, com excelência, a antinomia entre a multiplicidade concreta e a unidade inteligível?

Ao contrário, um instante de reflexão mostrar-nos-á a antinomia, outrora superada no tomismo, reaparecendo insidiosamente por meio

do escotismo.

De fato, se a individualidade nos é diretamente inteligível, o *primeiro* objeto conhecido pela inteligência é o objeto individual, e o conhecimento abstrativo se torna *reflexivo*, *secundário*: "Prius cognoscit intellectus singulare quam universale. Impossibile est enim quod rationem universalis ab aliquo abstrahat, nisi id, videlicet a quo abstrahit, *praecognoscat*".[136] Ora, essa abstração reflexiva, como vimos,[137] deforma não apenas a realidade do gênero, mas também a da espécie; as unidades conceituais abstratas já não se encaixam exatamente, em lugar algum, na diversidade individual: a oposição entre o Uno e o Múltiplo renasce: anuncia o nominalismo de Ockham. Ou, antes, digamos que ela *renasceria* se Duns Scot se ativesse à pressuposição geralmente admitida: a de que o indivíduo, como substância, possuísse a unidade de ser mais estreita. Isso porque, reconhecemos, caso se prefira fragmentar o ser da substância no número correspondente de entidades de graus potenciais e formais escalonados que ela apresenta ao nosso espírito — em outros termos, caso se adote a "distinctio formalis a parte rei" de Duns Scot —, a superposição dos conceitos abstratos na definição de um objeto volta a ser uma imagem fiel da realidade. No entanto, por outro lado, a antinomia reaparece de imediato. Com efeito, qual "realidade" é assim forjada? Uma realidade antinômica, definida por uma reunião de unidades e multiplicidades que não parece capaz de escapar da contradição interna: contradição entre a unidade substancial do indivíduo e a multiplicidade entitativa das "formalidades"; contradição entre a unidade entitativa de cada grau metafísico inferior e a multiplicidade entitativa dos graus metafísicos superiores que o determinam intrinsecamente e o fracionam; contradição no interior do conceito objetivo, que apresenta a um só tempo a unidade de um "inteligível" e a multiplicidade de uma estrutura escalonada de "inteligíveis".

Haveria um meio, é certo, de evitar essa contradição: renunciando *ainda mais completamente* à unidade substancial do indivíduo ou à unidade propriamente inteligível do conceito objetivo, para fazer de

uma e de outra simples agrupamentos acidentais, "unum per accidens": então se confessaria que a verda deira substância se encontra em cada *elemento* de ser atual; o verdadeiro inteligível, em cada *elemento* de inteligibilidade. No entanto, escaparíamos de uma antinomia para cair em outra: chegaríamos àquela pulverização empirista do ser, que nos aparecerá posteriormente como consumação longínqua, porém lógica, do ockhamismo.

E mais. Um filósofo pode até decretar, por tradição de escola — ou então para assegurar a coerência de seu sistema —, que a individualidade das coisas materiais nos é diretamente inteligível; apesar de tudo, se essa individualidade não é *realmente* um "inteligível", o filósofo terá sido capaz, no máximo, de introduzir em sua definição do "inteligível" uma contradição latente, que há de se revelar cedo ou tarde. Suponhamos que a individuação, na ordem material, exija de fato, como supõem os tomistas, uma relação entre a forma e a quantidade concreta; daí se seguiria que Duns Scot, ao adotar o indivíduo a título de inteligível, teria introduzido, sem o saber, a *quantidade na inteligência*.

Que esse seja o caso, disso há dois indícios muito significativos que podemos captar de imediato.

O modo quantitativo é o modo próprio de uma faculdade receptiva, isto é, de uma faculdade que, sem possuir por natureza a forma particular de seu objeto (ela então se chamaria faculdade intuitiva), deve recebê-la de fora: a receptividade externa pressupõe a comunidade de matéria, e essa materialidade comum traduz-se na quantidade. Por isso, S. Tomás evita categoricamente tratar o entendimento como faculdade receptiva, passiva, de seu objeto: a tese tomista do intelecto-agente "sempre em ato" afirma a *espontaneidade* da inteligência na produção do conceito.[138]

O ponto de vista escotista é completamente diferente: o entendimento — a que se nega, mesmo sendo ele declarado ativo, tanto a intuitividade plena como a atividade sintética, mantendo-se nele apenas uma espécie

de atividade analítica — *recebe*, portanto, seu objeto próprio, em vez de *possuí-lo* ou *construí-lo*. A bem dizer, não o recebe, como os sentidos, em virtude de um contato físico com as coisas exteriores, mas por intermédio da sensação; esta consiste na apreensão direta da existência atual de uma coisa sensível; os sentidos, por um lado, e a inteligência, por outro, captam conjuntamente, cada qual a sua maneira, a existência singular do objeto; segue-se uma segunda fase, "reflexiva", durante a qual a inteligência conhece sua apreensão direta do ser atual; depois, uma terceira fase, "comparativa", em que o objeto particular é relacionado a um universal.[139] As duas últimas fases — analítica e comparativa — não tocam no ponto que examinamos. A primeira, o ato direto de intelecção, só pode ser uma operação *de tipo receptivo*: isso porque o princípio determinante dessa atividade primitiva não está de modo algum pré-contido na própria faculdade intelectual: é, portanto, recebido extrinsecamente, o que significa que, mediante uma assimilação sensorial do objeto, a entidade objetiva individual, inteligível em si, impressiona diretamente a inteligência. Essa estranha semelhança entre a sensibilidade e o intelecto apreensivo não escapou a Duns Scot: isso é o que ele dá a entender quando fundamenta a distinção entre os sentidos e a inteligência, não na fase inicial do ato intelectual, mas nas fases "reflexiva" e "comparativa", estranhas — elas, ao menos — à sensibilidade; ou mesmo, mais diretamente ainda, em observações como esta: "Per istum modum [quo intellectus cognoscit esse actuale et singulare] *non differt a modo quo sensus cognoscit*".[140] Ora, o modo distintivo do conhecimento sensível é precisamente o modo receptivo.[141] Ao fazer a individualidade material entrar no "inteligível", talvez se houvesse introduzido uma parcela de "sensibilidade" no entendimento.

Encontramos, aliás, um segundo indício disso. Parece impossível conceber uma multiplicidade "numérica" (não dizemos: uma "diversidade" qualquer) fora de toda relação com a quantidade concreta. Por isso, na filosofia tomista, a forma "inteligível" — conceito ou realidade — só parece "multiplicável" por sua relação com a quantidade. Por si, o "puro inteligível" plana acima do "número".[142] Se Duns Scot deixou introduzir-se na ordem inteligível, tal como a

concebe, algo da quantidade material, própria do âmbito da sensibilidade, essa intrusão poderá trair-se pela atribuição de uma multiplicidade numérica aos objetos inteligíveis como tais. De fato, Duns Scot, como quase todos os escolásticos não tomistas, submete ao "número" os "inteligíveis subsistentes" inferiores a Deus — os anjos, por exemplo —; da mesma maneira, reconhece, em nossos conceitos abstratos — genéricos e específicos —, fora de toda referência a uma matéria sensível, as propriedades lógicas de unidades numericamente multiplicáveis. Também S. Tomás trata todos os nossos conceitos objetivos abstratos como unidades de número, indefinidamente reiteráveis, mas precisamente em razão de sua dependência extrínseca das condições materiais da sensibilidade.

Acreditamos poder concluir que Duns Scot, erigindo a individualidade das coisas materiais em "inteligível", introduziu — muito imprudentemente — a quantidade nas condições internas do pensamento. Essa semente de antinomia, comunicada aos filósofos modernos, ficará mais patente à medida que se rasgar a tela propícia de algumas formulações tradicionais, que sobreviveram por muito tempo ao conteúdo delas.

B) A ANTINOMIA ENTRE O ENTENDIMENTO E A RAZÃO TRANSCENDENTE

Não obstante a sutileza genial de suas análises, Duns Scot não foi capaz, portanto, de aplainar o conflito entre a sensibilidade e o entendimento: sob esse aspecto, sua filosofia é um retrocesso em relação ao tomismo. Será que foi mais feliz diante da segunda antinomia, entre o entendimento e a razão?

Também aqui, ao que parece à primeira vista, a antinomia foi brilhantemente superada: entre os objetos da experiência e o objeto transcendente, o escotismo lança, como uma ponte, a *univocidade do ser*. Será que a unidade de um conceito unívoco, de um inteligível

comum, não é, em todo caso, uma unidade muito mais estreita que a da "analogia" dos tomistas?

Constataremos a que ponto essa aparência é enganadora.

1. A UNIVOCIDADE DO SER — S. Tomás proporcionara a si mesmo, na unidade viva do conceito objetivo, um centro de perspectiva aonde vinham harmonizar-se, por síntese, os princípios opostos da unidade e da multiplicidade: a "quidditas rerum materialium", objeto próprio da inteligência humana, apresentava uma súmula da totalidade do ser, suspensa como estava essa "quididade" entre duas relações transcendentais, uma delas com o indefinido da pura matéria, a outra, com o infinito do Ser absoluto.

Na filosofia de Duns Scot, esse centro de perspectiva, que aproximava os extremos do universo no interior de uma unidade objetiva necessária, desapareceu. Com efeito, já não se vê, no escotismo, por que a "quididade" das coisas *materiais*, e não a "quididade" pura e simples, seria o objeto próprio da inteligência humana: isso porque Duns Scot não reconhece, como S. Tomás, na formação do conceito singular e na "iterabilidade" objetiva do conceito abstrato, uma relação necessária com a quantidade concreta; sendo a individualidade corporal, a seus olhos, diretamente inteligível, o processo inteiro da intelecção, em suas condições essenciais, desenrola-se independentemente da pura matéria. Se a cooperação inicial entre a sensibilidade e o entendimento parece, de fato, inevitável, é no máximo à maneira de uma condição prévia ou concomitante da intelecção: os sentidos tornam *presente* ao sujeito o objeto individual, cujos elementos de inteligibilidade podem então impressionar diretamente a faculdade intelectual. Menos que isso: a cooperação entre sentidos e entendimento, no fundo, é meramente acidental: exigência deplorável de nossa natureza "decaída". O verdadeiro objeto de nossa inteligência é, diretamente, a "entidade inteligível", *ens*:

> Dicendum... quod via generationis, vel acquirendo scientiam, prius apprehendimus quidditates sensibilium, *quia pro statu naturae lapsae*[143] nihil intelligimus nisi cum ministerio sensuum. Tamen illae *non sunt proprium obiectum adaequatum intellectus nostri*, sed etiam

possumus intelligere substantias separatas; et tale obiectum est *prius* via perfectionis et simpliciter etc...[144]

Por outro lado, acrescente-se, o objeto *próprio* e primordial da inteligência não pode ser nem Deus, nem a substância, nem os atributos trans cendentais do ser: resta apenas o ser como tal, ou a *entidade* (*ens*): "Cum igitur, nec Deus, nec verum, nec substantia sint primum obiectum intellectus, sequitur quod *ens* sit illud primum".[145]

Várias dessas formulações proporcionam um sentido anódino, a que S. Tomás poderia subscrever; no entanto, é preciso ficar alerta, pois em Duns Scot as expressões mais tradicionais se revestem de uma significação nova, estreitamente dependente de seu sistema inteiro; essas que acabamos de citar excluem, na realidade, a tese tomista do objeto formal direto da inteligência humana e abrem caminho em linha reta para a tese escotista da univocidade do ser.[146]

De fato, consideremos o conhecimento (natural) — que Duns Scot nos atribui — dos objetos transcendentais e, antes de tudo, de Deus: à primeira vista, parece mais penetrante que o conhecimento analógico tomista; na realidade, não leva tão alto.

Entre o conhecimento intelectual intuitivo dos objetos transcendentes — que Duns Scot não nos atribui mais que S. Tomás — e o conhecimento puramente analógico, o "Doutor sutil" encontra lugar para um conhecimento "quiditativo".[147] Este se constitui de conceitos emprestados dos objetos criados, e que são agrupados entre si à maneira das partes de uma definição. Ainda que de forma imperfeita, esse agrupamento expressa a "quididade" das substâncias transcendentais e de Deus, não apenas em toda propriedade (*proprie*, em oposição a *metaphorice*), como também *diretamente*. Nisso "o conhecimento quiditativo" difere radicalmente do conhecimento analógico tomista, que sempre continua a ser a "*representação*" de um objeto *finito* e "*significa*"[148] o objeto transcendente apenas *indiretamente*, como termo de uma relação. Ora — é a isso que queríamos chegar —, vê-se facilmente sob que condição o "conhecimento quiditativo" escotista se tornaria possível: que os

elementos conceituais, recolhidos nos objetos de experiência, permaneçam unívocos, *idênticos de conteúdo inteligível*, em sua aplicação a objetos transcendentes. Por isso, o *ser* — que define, em Duns Scot, o objeto próprio da inteligência humana — não pode designar nada além de um "ens univocum", elemento inteligível supostamente comum à substância e ao acidente, à criatura e ao Criador.[149]

2. O AGNOSTICISMO ESCOTISTA — Mas se é assim, isto é, se o "objeto próprio e adequado" da inteligência humana é o "ens univocum", declarado comum a Deus e às coisas segundo um mesmo aspecto inteligível, será que não se deve reconhecer que o âmbito do entendimento só pôde ser assim vinculado ao da razão pelo *comprometimento da absoluta transcendência do objeto racional*? Nesse caso, a segunda parte da grande antinomia não seria resolvida, mas equivalentemente negada por supressão de seu termo superior, que se tornou inacessível, ou foi transformado em algo contraditório.

Como de costume, Duns Scot mantém, decerto, as formulações tradicionais: o ser unívoco será, ao mesmo tempo, analógico; o Deus acessível ao conceito quiditativo não perderá sua transcendência total. O mínimo que se pode assinalar é que os princípios fundamentais da filosofia escotista atenuam singularmente o alcance dessas reservas ou dessas concessões — sinceras, talvez, porém mais verbais que reais. Uma série de teses professadas por Duns Scot registra nitidamente a alteração sofrida, em sua obra, pelas noções de analogia e transcendência. Não é que, como filósofo — repetimo-lo —, ele *negue* a transcendência absoluta de Deus; mas podemos considerar que *ele é impotente para demonstrá-la*, isto é, para conceder-lhe um lugar positivo em seu sistema racional. Por isso, sua teodiceia, por mais brilhante e cativante que pareça nas questões parciais, não é completa e permanece complicada, intricada em seu conjunto.

Mostremos isso rapidamente.

A questão 21 do *De anima* e as passagens paralelas de outras obras revelam o que Duns Scot entende por uma *univocidade* que não exclui a transcendência, isto é, que não exclui, em certo sentido, a analogia do ser. A univocidade do ser criado e do ser incriado não estabelece entre eles, como ele diz, uma comunidade "genérica"; isso porque o gênero deve ser "contraído" por diferenças distintas dele: ora, as diferenças do ser ainda seriam do ser. O ser, não obstante sua univocidade, não é, portanto, um gênero: transcende os predicamentos ou categorias. Deus, que é o ser primordial, ou melhor, que é unicamente ser, não poderia, por conseguinte, pertencer a outro gênero.

É verdade, e S. Tomás o proclama também. Mas será que isso é *suficiente*, na ontologia escotista, para garantir a transcendência absoluta de Deus? Pode-se duvidar disso. De fato, em primeiro lugar, a univocidade escotista compromete a noção estrita de "causalidade criadora".

É certo que a univocidade não oferece nada de incompatível com a relação causal: a humanidade é unívoca, de um pai a seus filhos. No entanto, por que os termos de uma relação causal como essa podem ser unívocos? Porque, na relação de causalidade secundária, os termos, considerados em si mesmos, correspondem sempre a um conceito próprio que os distingue do vínculo causal. Se os termos, ou um dos termos, não tivessem outra determinação formal além da própria *relação*, nenhuma univocidade seria possível entre eles, porque "relativa, quatenus relativa, sunt opposita". Ora, esse é o caso, segundo S. Tomás, da causalidade criadora: o ser incriado aí permanece ontologicamente independente da relação causal; mas o ser da criatura outra coisa não é senão a realidade dessa mesma relação, isto é, a participação atual do ser incriado: de um a outro, nenhuma univocidade é possível. Se Duns Scot admite essa univocidade, é, portanto, porque concebe de outro modo a dependência da criatura para com o Criador; mais precisamente, é porque concebe a possibilidade de que o ser criado subsista fora de uma comunicação atual, permanente, do influxo criador. Abramos o livro dos *Theoremata*: aí lemos as confissões seguintes: "Non potest probari

Deum esse necessarium ad *conservationem* naturae creatae in *esse*. Per consequens, nec in *operari*".[150] É evidente que um "ser primordial" a que se pudessem opor, numa subsistência e numa atividade independentes, os seres originariamente oriundos dele, não desfrutaria de inteira transcendência: poderia ser muito perfeito, mas não seria o Ser absoluto. No tomismo, ao contrário, a subsistência de uma criatura qualquer fora do concurso atual de Deus permanece totalmente inconcebível.

E mais. Entre os gêneros propriamente ditos — ainda submetidos ao "número" — e o *Absoluto transcendente* podem escalonar-se muitos graus intensivos, vagamente concebíveis e negativamente possíveis: p. ex., o próprio infinito do número,[151] ou uma grandeza virtual equivalente a uma multitude infinita, como uma "essência inteligível" que sustentaria, por imanência, a infinitude (ao menos potencial) dos gêneros. Situar o ser primordial acima do gênero ainda não é, portanto, uma afirmação de sua transcendência total. Por isso, lemos sem demasiado espanto, nos *Theoremata*, tais proposições curiosas, que demonstram a impotência para afastar de Deus toda "relação real" com o mundo: "Non potest probari quod Deus careat *magnitudine*".[152] Em última análise, portanto, Deus poderia ser, aos olhos da nossa razão vacilante, apenas uma grandeza indefinida, um infinito de número. Mas, dirão alguns, será que concebemos algo além de uma grandeza semelhante? Decerto, mas isso não importa: "Non potest probari quod Deus sit quo *nit melius cogitari possit* sine contradictione".[153]

Ao menos, será que a infinidade de Deus expressa sua transcendência? Sim, infinidade a um só tempo extensiva e intensiva; no entanto, a infinidade intensiva, no mínimo, escapa à prova racional: "Non potest probari quod Deus sit *infinitus intensive*".[154]

É preciso relembrar que todas as teses aqui contestadas encontram, no tomismo, uma demonstração rigorosa, pelo simples fato de que Deus aí aparece, no sentido mais estrito, como Ato puro de ser, irredutível a toda essência inteligível; em Duns Scot, apesar de tudo, o

próprio ser, o próprio Ato, permanece uma "entidade". Já sabíamos disso; procuremos outros indícios.

Sob que traços, de fato, Deus se desvela nas argumentações escotistas que concluem sobre sua existência?

"Ex actu et potentia, ex finitate et infinitate, multitudine et unitate, et ex multis talibus, quae sunt proprietates et passiones Metaphysicae, potest concludi in Metaphysica Deum esse, sive primum ens esse".[155] Evidentemente, porém, o alcance desses conceitos de ato, de infinito, depende do alcance do *ser*, de que constituem tão somente expressões diversas.

É preciso dizer o mesmo dos conceitos de *causa primordial*, de fim universal, de perfeição suprema. Por exemplo, no "Teorema 15", a existência de um Deus único e perfeito só parece demonstrável por intermédio destas duas proposições: "In genere causae efficientis est dare unicum primum efficiens, quod nunc est in rerum natura"[156] e: "Omne efficiens [est] perfectius effectu, vel aeque perfectum".[157] Deus existente aí figura como uma *causa* cuja virtualidade interna, ou perfeição, é no mínimo igual à perfeição representada em seus efeitos: essa perfeição suprema, na medida em que for demonstrável, permanece *relativa à ordem inferior das perfeições criadas*: para elevar o conceito de Deus até a transcendência verdadeira, seria preciso outra coisa, seria preciso que essa transcendência nos fosse dada não por atribuição ou por integração das perfeições finitas, mas diretamente, na própria noção de ser primordial. Ora, na filosofia escotista, como vimos, o ser primordial mantém uma comparabilidade com o ser finito, seu "unívoco".

De resto, Duns Scot reconhece aqui outra dificuldade, e demonstra, com essa reserva, impressionante perspicácia. No escotismo, de fato, uma justificação crítica do princípio de causalidade não é possível; a aplicação ontológica e transcendente desse princípio[158] pressuporia como demonstradas duas "petições", posicionadas no início do teorema 15: primeiro, "In essentialiter ordinatis est dare primum, quod sit

unicum et coaevum illi ordinationi". Segundo, "In omni genere causae est ordo essentialis" (loc. cit.). Desses dois postulados depende a prova, anteriormente indicada, da unicidade e da perfeição relativa de Deus. Qual o valor deles, quando passados pelo crivo de uma razão exigente? "Utraque (petitio) licet sit probabilis, tamen difficile esset, vel forte nobis impossibile, eam simpliciter, necessaria ratone et mere naturali, probare" (Ibid.). São postulados racionalmente indemonstráveis. E, com grande franqueza, Duns Scot avalia as repercussões desvantajosas de sua insuficiente evidência nas duas teses que neles se apoiam.[159]

Mas suponhamos até decisiva em todos os pontos a demonstração de Deus como única causa eficiente de tudo o que existe. O fracionamento ou o encolhimento do ser que não raro assinalamos na base da filosofia escotista não apenas compromete a transcendência perfeita do ser primordial, como também o despoja diante da razão humana, por uma consequência lógica, de certo número de prerrogativas que pareceriam necessariamente pertencer-lhe. Não falaremos aqui de algumas teses positivas — muito discutíveis — da teodiceia escotista, tais como aquelas "distinções formais" que introduzem, mesmo na essência divina, o decalque múltiplo de nossos conceitos imperfeitos. Queremos assinalar, sobretudo, a repetida capitulação a que o autor dos *Theoremata* condena a razão natural diante dos problemas do Transcendente. Por exemplo: será que Deus pode produzir diretamente outra coisa além de um efeito único, que seria o intermediário obrigatório de toda ação divina ulterior (comparar com o *demiurgo* neoplatônico)? "Non potest probari Deum posse aliquid *immediate* producere, *nisi tantum unum effectum primum*".[160] "Non potest probari quod Deus aliquid possit *extra istum ordinem causarum*".[161]

Uma vez iniciado, o fluxo das proposições agnósticas ou semiagnósticas continua a correr tanto quanto o exige uma lógica implacável. Citemos ainda algumas:

1. "Non potest probari quod Deus est *immutabilis*, nec *immobilis*".[162]

2. "Non potest probari Deum *carere omni accidente*".[163]

3. "Non potest probari Deum *carere partibus essentialibus*".[164] Chamamos a atenção do leitor para essa última asserção: Duns Scot acrescenta, explicando, as seguintes palavras: "Igitur non probatur quod [Deus] est omnino simplex; *nec per consequens actus purus*" (Ibid.). Vê-se aqui a confirmação de uma observação que fizemos mais de uma vez, anteriormente: Duns Scot, contrariamente a S. Tomás, não identifica o *ser* e o *ato*; se admite, como os tomistas, a composição de ato e de potência em todo ser criado, não ousa, contudo, estritamente, definir o ser primordial pela *atualidade pura*: este último ponto, a seus olhos, permanece indemonstrável: e com razão, visto que a atualidade pura não é "representável" pelo nosso entendimento. Não obstante a similitude das expressões, Scot está longe de adotar, em todo o seu alcance metafísico, a distinção tomista entre essência e existência.[165]

4. "Non potest probari Deum *esse ubique secundum essentiam*".[166]

5. "Non potest probari Deum *esse vivum*",[167] "*esse sapientem* vel *intelligentem*",[168] "*esse volentem*".[169]

6. "Non potest probari Deum *habere aliquam operationem manentem in se*".[170]

7. "Concessis quatuor conclusionibus proximis [= esse vivum..., sapientem..., volentem],[171] licet non probatis, non potest probari Deum *aliquod aliud a se intelligere et velle*".[172]

E o agnosticismo se estende — sempre pela mesma razão fundamental — à própria natureza e à destinação de nossa alma: "Non potest probari *animam rationalem esse imortalem*".[173] "Non potest probari *hominem esse ordinatum ad aliquam beatitudinem in hac vita non attingibilem*".[174]

§ 5 — Conclusão

Quando se examina bem a filosofia de Duns Scot, percebe-se que ela retoma os pontos de vista mais essenciais do antigo agostinismo

medieval: o "ser" pouco distinguível da "entidade"; a inteligibilidade direta do indivíduo corporal, ou a individuação sem relação necessária com a matéria; a tendência a um empirismo intelectual, quer intuitivo, quer receptivo; e todas as teses conexas. A originalidade de Duns Scot consistiu não apenas em converter esse conjunto de proposições, mais ou menos tradicionais, num sistema admiravelmente organizado, mas também e, sobretudo, talvez, em perseverar na edificação de um realismo moderado por meio de elementos que, por sua natureza, demandavam seja um ontologismo intuicionista, seja um nominalismo agudo. As perpétuas transposições que esse realismo dogmatista requeria constituem, para nós, a dificuldade das teses especificamente escotistas. A conciliação do inconciliável aí se opera verbalmente, por decreto, por definição ousada, ao apresentar a própria antinomia como modo do ser e como lei interna do conceito: pensemos, por exemplo, na "distinctio formalis a parte rei" e na "unitas realis minor numerali", projeções audaciosas do "modo próprio" do entendimento no real.

Se aceitarmos de Scot esse amálgama suspeito de unidade e multiplicidade, deveremos segui-lo até o fim, pois sua dialética não titubeia. Nesse caso, porém, não obstante as aparências ocasionalmente brilhantes, não obteremos dele uma metafísica tão abrangente como a de S. Tomás; quando for feito o balanço do escotismo, será preciso, em suma, compensar um semiagnosticismo com um semifideísmo. Em Duns Scot, no fim das contas — mesmo depois de este haver aparentemente disputado a palma com Platão, a ponto de incorrer na censura de ontologismo platônico —, só estamos separados de Ockham pela frágil barreira de uma afirmação realista mal justificada. De fato, pode-se dizer que Ockham é *Duns Scot menos o dogmatismo realista.*[175]

A partir de Duns Scot, a antiga antinomia entre o Uno e o Múltiplo, daí em diante reaberta, tomará caminhos novos e assumirá cada vez mais as aparências de um conflito entre a *tendência ontologista* ou *racionalista* e a *tendência empirista*. Até o advento da crítica kantiana, a filosofia moderna — que antedataremos de Ockham — será quase tão somente um vaivém entre as duas tendências. E esse desenvolvimento

— duplo, em parte — trará à tona muitos pressupostos latentes nas filosofias medievais não tomistas.

LIVRO IV: RUMO AO CONFLITO MODERNO ENTRE RACIONALISMOS E EMPIRISMOS[176]

CAPÍTULO I: A ruptura com o realismo medieval

A antinomia da unidade inteligível em oposição à multiplicidade da experiência, tão amplamente esboçada pelos eleatas, fora transmitida aos primeiros filósofos medievais sob a forma diminuída da alternativa porfiriana, alternativa estreita e tirânica que só deixava escolha entre dois termos igualmente inaceitáveis: de um lado, a subsistência das unidades abstratas, genéricas e específicas: era a *contradição nas coisas*; de outro lado, tão somente a realidade dos indivíduos múltiplos: era a *falência do pensamento abstrato*. Nesse dilema, que inaugurava a querela dos universais, a antiga "unidade objetiva da inteligência" afirmada por Parmênides era subsituída por unidades secundárias, múltiplas também: os conceitos.

A partir de João de Salisbury, prevaleceu uma solução esquemática, quase exclusivamente dialética, que permitia fazer inserções entre as tenazes do dilema de Porfírio: as unidades conceituais abstratas não designavam, dizia-se, "unidades universais subsistentes", mas apenas "similitudes objetivas" dos indivíduos. A ideia geral mantém, assim, um valor real, embora seu modo próprio se afaste do modo concreto dos objetos.

Essa escapatória dialética, por mais que tenha sido um precioso achado, não constituía, por si só, uma solução positiva e metafísica para a alternativa de Porfírio, e muito menos uma solução completa para a antiga antinomia entre o Uno e o Múltiplo. S. Tomás foi o primeiro a reencontrar esta última em toda a sua amplitude, e especificou-lhe os termos muito melhor que o fizera Aristóteles. Sem se limitar a reconciliar dialeticamente conceitos abstratos e indivíduos concretos, ele isolou, a fim de dominá-lo por completo, o princípio derradeiro de oposição entre eles: nos conceitos, a unidade transcendental e analógica do *ser*; nos indivíduos, a multiplicidade pura da *matéria*.

Toda a psicologia e toda a metafísica tomistas desenvolvem a solução dessa antinomia fundamental, cujo quadro de conjunto só teremos nas últimas páginas deste livro. Todavia, o que dele percebemos até aqui já mostra sobre qual conjunto de teses, estreitamente ligadas, repousa o equilíbrio da solução tomista. Omitir ou alterar uma dessas teses significa, ao mesmo tempo, comprometer o realismo moderado — conquista suprema da crítica antiga — e reacender o conflito entre o Uno e o Múltiplo.

Será preciso relembrar quais eram essas teses solidárias? Derivamo-las de um teorema psicológico próprio do aristotelismo tomista: a *universalidade do conceito direto*, o que significa que o objeto primário de nossa inteligência é a "quidditas abstracta rerum materialium", síntese verdadeira de matéria e inteligível; em toda a volta se organizavam, como corolários, as teses que erigem a quantidade material em *princípio radical de individuação* e o ser analógico em *princípio supremo de unidade* do objeto conceitual. O todo compõe um bloco. Se uma filosofia vier negar a universalidade do conceito direto, isto é, postular a "inteligibilidade em si" do indivíduo material, afastar-se-á por isso mesmo, salvo inconsequência, das teses tomistas conexas: individuação, intelecto-agente (atividade sintética do intelecto-agente), analogia (distinção de ser e de essência nas coisas criadas): e o contragolpe dessa transposição de teses será sentido de imediato: em metafísica, pela incerteza sobre a função da quantidade e sobre o alcance da transcendência; em lógica, pelo abandono do

realismo moderado, seja porque é substituído por um realismo excessivo, dogmático e mais ou menos proximamente contraditório, seja porque o realismo é abertamente abandonado em prol do nominalismo empirista.

Assim, portanto, a coerência de um pequeno grupo de teses metafísicas e psicológicas com o realismo moderado é tão estreita que o abandono delas conduz, quer se queira, quer não, salvo ilogismo, aquém ou além dessa posição mediana.

Duns Scot foi um exemplo ilustre das extensas repercussões que pode ter a adoção de um falso ponto de partida. Ele concebia o objeto próprio de nosso pensamento diferentemente de S. Tomás. Como muitos de seus contemporâneos, e junto com toda a escola dita agostiniana, não se agradava da teoria tomista da individuação e do conhecimento indireto do "singular" material. Por outro lado, simpatizava menos ainda com o nominalismo pré-tomista. Por isso, como lógico impecável, foi levado àquele realismo formalista, que projeta no absoluto ontológico as próprias modalidades de nossa inteligência imperfeita e fragmentária.

A reação contra esse excesso de realismo não se fez esperar. Infelizmente, em vez de procurar e emendar o princípio inicial da ruptura de equilíbrio, [os que reagiram] adotaram os mesmos pontos de partida antitomistas; desta vez, porém, para não interromper a oscilação à direita, como Duns Scot, interromperam-na à esquerda. Após o desvio por excesso de realismo, veio o desvio por falta dele.

Por mais paradoxal que essa proposição pareça à primeira vista, pode-se dizer que o nominalismo desaparecido por algum tempo do cenário medieval retomou nova popularidade sob a égide dos *mesmos* princípios metafísicos e psicológicos que inspiraram o ultrarrealista Duns Scot. Não seria até possível sustentar que este último, pelo brilho que propiciou a várias teses do antigo agostinismo, contribuiu involuntariamente para a ressurreição do ponto de vista antirrealista?

Assinalamos anteriormente que o ockhamismo quase não passava de um escotismo privado de realismo dogmatista. Já seria preciso dizer o mesmo da filosofia dos principais *precursores de Ockham:* trânsfugas do tomismo, como *Durand de Saint-Pourçain*, ou alunos de Scot, como *Pierre Auriol*. Ockham quase não os ultrapassa, exceto por uma crítica mais incisiva e mais impiedosamente coerente consigo mesma.

São conhecidos os vínculos do dominicano Durand († 1332) com o nominalismo. Estes seriam desconcertantes se, por outro lado, ele houvesse permanecido fiel às grandes teses características da metafísica tomista. No entanto, seus *Comentários das sentenças* mostram-no partidário decidido da intelecção direta dos objetos singulares, da individuação formal sem relação com a matéria, da entidade própria da matéria etc.; em contrapartida, muito logicamente, ad versário das teorias da "espécie inteligível" e do intelecto-agente, isto é, da teoria tomista do conceito.

Quod [...] dicitur, [escreve ele] quod individua eiusdem speciei non differunt in quidditate vel natura communi, verum est, ut accipitur secundum absolutam eius rationem.. Quae tamen convenientia est *solum secundum rationem*, sicut et *unitas naturae secundum speciem est solum unitas rationis*. Sed in natura et quidditate accepta secundum realem existentiam differunt, et in principiis naturae consimiliter acceptis. Et haec sunt *haec* materia, et *haec* forma. Et quod subditur, quod *forma non est haec nisi quia recipitur in materia signata, materia autem non signatur nisi per quantitatem, falsum est*. Nam *forma* per seipsam intrinsece est haec. Signatio autem *materiae*, qua dicitur haec, non est per quantitatem, sed competit ei *per aliquid sui generis*, sicut quod sit *ens* et *unum*.[177]

[…] Advertendum est quod *primum cognitum a intellectu non est universale sed singulare*. Quod patet primo, quia primum obiectum et omnis per se conditio obiecti praecedit actum potentiae. Potentia enim per suum actum non facit suum obiectum sed supponit... *Sed universale vel conditio universalis non praecedit actum intelligendi*, imo fit per actum intelligendi, eo modo quo potest sibi competere fieri: esse enim universale non est aliud quam esse intellectum absque conditionibus singularitatis vel individuationis; ita quod *esse universale est denominatio obiecti* ab actu sic intelligendi, sicut dictum fuit in libro I, distinct. 19. Ergo universale non est primum obiectum intellectus, nec universalitas est eius conditio per se; et ita primum intellectum non est universale.[178]

Si dicatur quod esse universale, praecedit omnem intellectionem: quia […] intellectus agens facit universitatem in rebus et eius actio praecedit intellectionem, saltem ordine naturae: non valet, quia, ut visum fuit lib. I [dist. 3, q. 5] *fictitium est intellectum agentem ponere* etc.[179] Et si dicatur quod intellectus agens non facit universale nisi quia cum phantasmate causat

speciem in intellectu quae repraesentat rem in universali, non valet, quia probatum est supra *quod nulla species est in intellectu quae repraesentat ei suum obiectum*.[180]

Essas duas ou três passagens resumem com muita exatidão o ponto de vista de Durand: vê-se que ele reedita certas teses escotistas (entidade própria da matéria e da forma, individuação independentemente da matéria, intelecção direta do singular); o que não o impede, em outros pontos, de aventurar-se mais longe que Duns Scot, na própria direção a que este último teria sido arrastado sem o contrapeso de seu realismo (inutilidade do intelecto-agente, da "species"; nominalismo).

Se Durand de Saint-Pourçain tornou-se nominalista por infidelidade ao tomismo, *Pierre Auriol* († 1331) parece ter vindo a sê-lo por infidelidade ao escotismo. Religioso franciscano e, provavelmente, ouvinte de Duns Scot em Paris, sua independência de espírito o fez abandonar o realismo do grande doutor de sua ordem, sem, todavia, impelir essa conversão — ou essa defecção[181] — até a adoção de opiniões especificamente tomistas. Ele só podia desembocar, a partir daí, no nominalismo.

A bem dizer, quanto ao conhecimento intelectual dos indivíduos, ele não se alia nem à doutrina de Scot nem à de S. Tomás.[182] Todavia, como Durand, repele a tese tomista da individuação pela matéria: "Omnis res est seipsa singularis". O problema da individuação já não faz sentido, segundo ele, a partir do momento em que está bem estabelecido que a universalidade não pertence de maneira alguma às coisas reais: pois sendo então a individualidade delas primitiva, e confundindo-se com a subsistência delas, não requer explicação especial.

Por isso, prossegue ele, o conhecimento *verdadeiro* não consiste nesse conhecimento abstrato, quiditativo, pelo qual contemplamos apenas a forma de nosso pensamento objetivo ("formam specularem"), mas na referência ulterior dessa forma abstrata, ou dessa quididade, aos indivíduos existentes.

Não é de surpreender que o nominalismo de Auriol o arraste para um empirismo que ultrapassa, e muito, o de Aristóteles; encontramos uma confissão ocasional disso já nas primeiras páginas das *Sentenças*: a propósito de uma demonstração particular, eis o que ele diz da "via experientiae":

> Prima quidem (via huius demonstrationis) *via experientiae*, cui adhaerendum est potius quam quibuscumque Logicis rationibus, cum ab experientia habeat ortum scientia, et communes animi conceptiones, quae sunt principia artis, unde [-inde?] sumantur secundum Philosophum. Unde *signum est sermonum verorum convenientia cum rebus sensatis*.[183]

Essa preponderância — atribuída, em matéria teórica, ao critério da verificação sensível — anuncia de longe a eclosão, inevitável a partir daí, do empirismo mais puro no terreno nominalista. O nominalismo (mais exatamente: o terminismo), sob sua forma sistemática e consequente, foi obra do "Venerabilis Inceptor", o franciscano inglês *Guilherme de Ockham* (antes de 1300, † por volta de 1349), aluno, conforme se assevera, de Duns Scot em Paris.[184]

Embora o ockhamismo continue a ser, sob muitos aspectos, um sistema de transição, sua importância é extrema na história da epistemologia, pois inaugurou um movimento de pensamento de que proveio, após quatro séculos, a formulação moderna da crítica do conhecimento.

CAPÍTULO II: O agnosticismo fideísta de Ockham

As teses do antigo agostinismo medieval, adotadas e sistematizadas por Duns Scot, poderiam ter impelido este último para uma filosofia nominalista, não fossem as convicções realistas, não menos firmes, que por outro lado ele professava. Diante da necessidade prática de conciliar umas com as outras, realizou a junção delas sob a cobertura do princípio antinômico que inspira sua desconcertante "distinctio formalis ex natura rei". Ockham, que não cultivava nenhum preconceito realista, pôde entregar-se mais completamente à lógica interna dos pontos de partida medievo-agostianianos: como se preocupava muito pouco em completá-los ou corrigi-los por quaisquer postulados dogmáticos, tinha fatalmente de desembocar num nominalismo franco. É isso o que consideraremos de início, ao esboçar a epistemologia ockhamista.

Como se pode pensar, uma epistemologia nominalista não estava apta a repelir o agnosticismo que já havia encontrado tão amplo acesso na filosofia de Duns Scot: pressente-se em Ockham um agnosticismo reforçado. Destacaremos, na segunda parte deste capítulo, sua influência dissolvente sobre a metafísica ockhamista.

§ 1 — Esboço da epistemologia de Ockham

Ockham[185] distingue, no homem, três gêneros de conhecimentos:

1. O conhecimento intuitivo sensível;

2. O conhecimento intuitivo intelectual;

3. O conhecimento abstrativo.

Qual é a natureza e quais são as relações dessas três ordens de conhecimento?

O primeiro, a *intuição sensível*, permanece, para Ockham, mais ou menos o que foi para seus predecessores escolásticos: uma assimilação direta, quantitativa e, portanto, relativa, das formas materiais por nossas faculdades sensoriais orgânicas. Os sentidos são, aliás, incapazes de representar para nós seja a essência, seja a existência do "objeto em si": deste, fornece-nos apenas o "signo" fenomênico.

O conhecimento *intuitivo intelectual* requer uma definição precisa.

Tem por objeto o "existencial", isto é, o fato contingente, seja externo e sensível, seja puramente interno e espiritual. Leiamos o próprio texto de Ockham.

O conhecimento objetivo de uma verdade se obtém num juízo. Ora, diz ele, "nullus actus partis sensitivae est causa immediata et prima, nec partialis nec totalis, alicuius actus iudicativi ipsius intellectus".[186] Por isso, "ad noticiam alicuius veritatis contingentis, non sufficit noticia intuitiva sensitiva, sed oportet ponere preter illam etiam noticiam intuitivam intellectivam".[187] Nossa inteligência apre senta, aliás, duas espécies de conhecimentos inferiores ao juízo, uma, puramente apreensiva, outra, intuitiva:

> Certum est quod intellectus potest habere noticiam incomplexam tam de Socrate quam de albedine, cuius virtute non potest evidenter cognoscere an sit albus vel non, sicut per experientiam patet; et preter illam potest habere noticiam intuitivam virtute cuius potest evidenter cognoscere quod Socrates sit albus (si sit albus).[188]

Mas, então, será que o conhecimento sensível não se torna supérfluo?

> Patet... quod tales veritates contingentes [de singulari materiali dato in tempore] no possunt sciri de istis sensibilibus nisi quum sunt sub sensu: quia noticia intuitiva intellectiva corporum sensibilium, pro statu isto[189] non potest haberi sine noticia intuitiva sensitiva ipsorum: et ideo sensitiva non superfluit, *quamvis sola noticia intuitiva intellecta sufficeret, si esset possibile eam naturaliter esse, pro statu isto, sine noticia intuitiva sensitiva*: sic est in angelis et anima

separata, ubi ad noticiam evidentem talium veritatum non requiritur alia noticia intuitiva sensitiva.[190]

Qual é exatamente o *objeto* dessa intuição primitiva de nossa inteligência?

Noticia intuitiva rei est talis noticia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non; si sit quod sit res, statim iudicat intellectus rem esse, et evidenter concludit eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius noticiae... Similiter noticia intuitiva est talis, quod quum aliqua cognoscuntur quorum unum inheret alteri, vel unum distat ab altero loco, vel alio modo se habet ad alterum, statim, virtute illius noticie incomplexe illarum rerum, sciret si res inhereret vel non inhereret, si distet vel non distet, et sic de aliis veritatibus contingentibus... Sicut si Socrates in rei veritate est albus, illa noticia Socratis et albedinis virtute cuius potest evidenter cognosci quod Socrates sit albus, dicitur noticia intuitiva. Et universaliter, omnis noticia incomplexa termini vel terminorum, seu rei vel rerum, virtute cuius potest evidenter cognosci aliqua veritas contingens, maxime de presenti, est noticia intuitiva.[191]

Esse conhecimento intuitivo se exerce também sobre fatos contingentes internos e suprassensíveis:

Patet etiam quod intellectus noster, pro statu isto, non tantum cognoscit *sensibilia*, sed etiam in particulari et intuitive cognoscit *aliqua intelligibilia*, que nullo modo cadunt sub sensu, cuiusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio, tristitia et huiusmodi, que potest homo experiri inesse sibi, que tamen non sunt sensibilia nobis, nec sub aliquo sensu cadunt.[192]

O conhecimento intuitivo intelectual é um conhecimento próprio do "singular": "Dico [...] quod intuitiva est propria cognitio singularis".[193] Isso porque o primeiro conhecimento intelectual deve ser singular: "Dico [...] quod singulare, predicto modo accipiendo pro cognitione propria, singulari, et simplici, est primo cognitum" (Ibid.). "Universale est obiectum primum primitate adequationis, non primitate generationis" (Ibid.).[194]

Essa descrição de Ockham nos é preciosa para a compreensão do que pode representar, aos olhos dos escolásticos do fim da Idade Média, o "conhecimento intelectual intuitivo do indivíduo". Não consiste num golpe de vista penetrante, que alcança a individualidade em sua raiz, isto é, na dependência íntima do ser individual para com sua causa ontológica: Deus conhece assim o indivíduo, porque conhece adequadamente o ser. A intuição humana dos indivíduos é mais

modesta.[195] Apreende a casca da individualidade, isto é, os estados ou os acontecimentos concretos que manifestam esta última à experiência: existência ou não existência atual, inerência ou não inerência avaliada diretamente na mudança ou na situação, pertencimento ou não pertencimento de qualidades sensíveis, atos ou estados subjetivos…

O objeto da intuição individual não é, portanto, a individualidade metafísica, são os *fatos individuais* internos ou externos; é, em suma, a experiência concreta. E visto que Ockham não chega a supor que a diversidade contingente dessa experiência esteja pré-contida no espírito, sua intuição do indivíduo, mais claramente ainda que a intelecção direta escotista, pertence ao tipo *receptivo*. E até, diga-se o que se disser, ela nada mais é, *em sua maior parte*, que uma transposição da experiência sensível e material para a inteligência.

No entanto, o conhecimento intelectual intuitivo se acompanha de um conhecimento *abstrativo*.

Este pressupõe aquele: "Noticia abstrativa primo formatur mediante intuitiva".[196] Neutro diante da existência ou da não existência, ele sempre resulta com mais ou menos proximidade de uma elaboração das percepções individuais, agrupadas segundo suas semelhanças, sob um ponto de vista comum capaz de designar todas elas e cada uma.[197] Esse ponto de vista comum, adotado a respeito das coisas, é o que alguns chamam de "intentio anime", outros, de "conceptus", outros, de "passio anime", outros, de "similitudo rei".[198]

O *conceito*, ou a "intentio anime", desempenha na inteligência o mesmo papel que a *palavra* na linguagem: é antes de tudo um "sinal":

> Est igitur primo sciendum quod intentio anime vocatur quoddam ens in anima *natum significare aliquid*.[199] [...] Illud autem existens in anima, quod est *signum rei*, ex quo propositio mentalis componitur, ad modum quo propositio vocalis componitur ex vocibus, aliquando vocatur intentio.[200] [...] Unde quum aliquis profert propositionem vocalem, prius format interius *propositionem unam mentalem* que nullius idyomatis est [...]. *Partes* talium propositionum mentalium vocantur conceptus, intentiones, intellectus.[201]

O *conceito* é, portanto, distinto da palavra, que é signo exterior dele; serve de *termo na proposição mental* e aí *significa* as coisas *individuais*.

Devemos aprofundar a "significação" de que o conceito se reveste na proposição mental.

Primeiramente, o conceito pode ser de *primeira intenção* ou de *segunda intenção*, conforme a coisa significada, seja qual for, seja aí designada *diretamente em si mesma*, *como objeto*, ou, antes, se essa coisa for um conceito, seja aí considerada *reflexivamente*, *como "signo"* de outros objetos.

> Stricte autem vocant [vocatur] *intentio prima* nomen mentale natum pro suo significato supponere,[202] qualis est intentio anima predicabilis de omnibus hominibus, similiter intentio predicabilis de omnibus albedinibus, et sic de aliis.[203] *Intentio* autem *secunda* est illa que est signum talium intentionum primarum, cuiusmodi sunt tales intentiones: genus, species et huiusmodi.[204]

De maneira geral, portanto, a "intentio secunda", bem como a "intentio prima", "est quoddam in anima, quod est signum naturaliter significans aliquid pro quo potest supponere, vel quod est vel potest esse pars propositionis mentalis" (Ibid.).

O conceito, tanto de primeira como de segunda intenção, não é um signo qualquer, mas um *signo natural* das coisas; acabamos de ouvi-lo declarado por Ockham: "naturaliter significans". Nisso o conceito difere da palavra, signo arbitrário. No entanto, à parte essa diferença, poder-se-ia assimilar a universalidade da palavra à do conceito:

> Quoddam est universale *naturale*, quod est signum naturale predicabile de pluribus; ad modum quo fumus naturaliter significat ignem, et gemitus infirmi dolorem, et risus interiorem letitiam; et tale universale non est nisi intentio anime, ita quod nulla substantia extra animam est tale universale. Aliud est universale *per voluntariam institutionem*, et sic vox prolata, que est vere qualitas una numero, est universalis, quia est signum voluntarie institutionis significandum plura. Unde sicut vox dicitur communis, ita potest dici universalis.[205]

Os textos citados já contêm a resposta de Ockham a essa pergunta: qual é o *valor real do universal*? É, *ao menos*, de significar, na proposição, indivíduos reais: quanto a esse mínimo, os escolásticos

estão de acordo: "conceptus supponunt pro rebus, quae sunt individuae". Mas não é *senão* isso? O que seria? — responde Ockham. E a própria maneira como ele conduz sua demonstração é significativa: esta procede por exclusão das duas únicas hipóteses que ele julga concebíveis, a subsistência do universal como tal nas coisas[206] e, em segundo lugar, o formalismo de Scot.[207] Não lhe é difícil mostrar que a primeira é contraditória, e conduziria, aliás, à identidade absoluta, panteística, do ser. Quanto à segunda, repousa num princípio falacioso: a existência objetiva de uma distinção, pretensamente formal, que, no entanto, não seria uma distinção real: o que significa querer insinuar um terceiro membro entre o ser e o não-ser.[208] E a demonstração se conclui com essa dupla refutação.

Ockham resume nestes termos, que convém tomar no sentido estrito e exclusivo, sua teoria dos universais:

> Recapitulando ergo de universalibus dicendum est, quod quodlibet universale est quedam intentio anime significans plura pro quibus potest supponere. Et ideo una intentio, distincta ab alia, predicatur de alia, non quidem per se, sed pro re quam significat. Et ideo per tales propositiones non denotatur quod una intentio sit alia. Sed denotatur frequenter quod illud quod significatur per unam intentionem sit illud quod importatur per aliam. Huiusmodi autem universalia non sunt res extra animam: propter quod *non sunt de essentia rerum nec partes rerum ad extra*; sed sunt quedam entia *in anima*, distincta inter se et a rebus extra animam: quorum aliqua sunt *signa* rerum ad extra, alia sunt signa illorum [signorum], sicut hoc nomen universale est signum omnium universalium.[209]

Os conceitos gerais, formados seja a partir de intuições singulares, seja a partir de conceitos já universais, constituem nem mais nem menos uma imensa *semântica natural*, que agrupa de diversas maneiras os objetos individuais, distribuindo-os em classes devidamente rotuladas. Quando digo: "*Petrus est homo*", isso significa: "*Individuum illud pro quo supponit* [= quod significat, ou então: cuius locum in propositione tenet] *conceptus Petri, unum est ex individuis pro quibus supponit conceptus hominis*". Quando digo: "O homem é um animal racional", digo que o conjunto dos indivíduos designados pelo símbolo conceitual "homem" está contido a um só tempo na classe dos indivíduos agrupados sob o símbolo "animal" e na classe dos indivíduos agrupados sob o símbolo "racional" — na *intersecção* das

duas classes, diriam os lógicos modernos. A verdade sobre tais juízos só poderia ter uma única regra: a fidelidade ao simbolismo natural que vinculou determinados indivíduos a determinado conceito; e essa verdade não poderia ter outro alcance senão este: ser a *expressão abreviada e coordenada de uma soma de experiências individuais*. A experiência direta do indivíduo permanece o único ponto de contato entre a lógica e a metafísica: "Nihil potest naturaliter cognosci in se nisi cognoscatur intuitive".[210]

Como se vê, a lógica ockhamista resolve-se por inteiro numa *lógica da identidade*, numa álgebra da lógica: nada faz senão agrupar "supposita" sob símbolos coletivos, transpor unidades equivalentes, efetuar somas, deslocar rótulos. É, portanto, uma dialética fundamentada exclusivamente na *extensão* dos conceitos, no princípio do continente e do conteúdo, que logo invadirá, entre os sucessores de Ockham, toda a lógica. A *compreensão* do conceito, isto é, a associação das notas inteligíveis que o constituem, não representa mais que a configuração interna do próprio símbolo, algo como a forma, a cor e o número de ordem de um rótulo. Ora, uma lógica como essa é marcada, em virtude de seus princípios constitutivos, de radical impotência para superar a experiência concreta e múltipla: fornece somente aquilo que recebeu.

Eis, quanto ao essencial, o ponto de vista do nominalismo — digamos mais exatamente, do conceitualismo terminista — de Ockham.

No entanto, observar-se-á, talvez, que o raciocínio por exclusão que conduziu Ockham a isso não é concludente: entre a teoria do formalismo de Scot e a teoria do conceito definido como signo puramente "supositivo", havia lugar para a hipótese de um *realismo moderado*, que faria os conceitos abstratos expressarem as similitudes realmente objetivas das coisas. Está correto; mas, arriscando-nos a provocar saciedade com nossas repetições, consideremos ainda o sentido — *único* — segundo o qual essa terceira hipótese abalaria o raciocínio de Ockham.

A "similitude das coisas" é uma expressão ambígua. Será que se quer expressar por aí a simples possibilidade, para objetos individuais, de serem agrupados sob um conceito universal, a pura "aptidão" deles para essa aproximação? Ockham não o contesta: "ab esse ad posse valet illatio": as coisas são assim agrupadas sob nossos conceitos; prestam-se, portanto, a sê-lo. E essa aptidão nem chega a ser ordinária: sendo o simbolismo do conceito "natural", o vínculo não é arbitrário, portanto, entre certo estado das coisas e o conceito universal em que se perfaz essa similitude.

Será que Ockham, ao reconhecer isso, renegaria seu próprio terminismo? Será que, no fundo, ele não seria um *realista ignorado*?

Em todos os tempos, houve nas escolas de lógica alunos que indagaram essa pergunta, não sem espanto, e que em vão se esforçaram para descobrir uma divergência incontestável entre o nominalismo de Ockham e o realismo moderado. A desculpa deles é que a chave do mistério jaz na metafísica, e que não é tão fácil discernir claramente as articulações metafísicas da lógica.

Coisa mais desconcertante foi que, mestres da escolástica moderna, autores de tratados apreciáveis formularam, após Suárez, a mesma pergunta. Permitam-nos observar, de passagem, esta reflexão exegética do grande teólogo espanhol:

> Merito reprehendendi sunt (Nominales) quoad aliquos loquendi modos, nam in re fortasse non dissident a vera sententia: nam eorum rationes huc solum tendunt, ut probent universalitatem non esse in rebus, sed convenire illis prout sunt objective in intellectu, seu per denominationem ab aliquo opere intellectus, quod verum est.[211]

Julgaremos mais adiante se as consequências reconhecidas e as repercussões reais do ockhamismo justificam, por parte de um realista, essa simpatia acolhedora. Tudo se explica se nos dispusermos a lembrar que Suárez — espírito eminente, isso é inquestionável — vivia, como seus contemporâneos, num ambiente criado pelo nominalismo, e que, não obstante sua reação expressamente realista em lógica, não conseguira desembaraçar-se por completo, em metafísica, do vírus

secreto que diminuía antecipadamente — que falseava, dizem alguns — o alcance de um esforço meritório. De fato, Suárez, assim como Duns Scot, como Ockham, postula em tese o conhecimento direto do singular material, a individuação das coisas sensíveis independentemente da matéria delas, a identidade real da essência e da existência nas criaturas, a "entidade" da matéria e da forma consideradas em si mesmas etc.

Voltemos a Ockham. Ele podia buscar certo fundamento para a universalidade do conceito na "similitude aptitudinal" das coisas individuais, sem por isso deixar de ser terminista e de encaminhar-se com perfeito rigor lógico para consequências que nenhum realista moderado teria admitido. Isso também porque o realismo moderado pressupõe algo distinto de uma "similitude aptitudinal" qualquer das coisas: pressupõe uma similitude *verdadeiramente objetiva*, que se possa definir por completo em termos de realidade; e trata-se aí da similitude de uma "forma", que se multiplica, toda semelhante a si mesma, na quantidade. Essa tese distintiva do realismo tomista é também a única expressão adequada do realismo moderado.[212]

§ 2 — Consequências destrutivas e agnósticas

Aliás, o próprio Ochkam — que sabia raciocinar — mostrar-nos-á para onde sua epistemologia terminista conduz. Que se julgue a árvore pelos frutos.

O ockhamismo acumula as ruínas, conscientemente.

a) *Em lógica.* Em lógica, como vimos, o elo que, em Aristóteles e nos escolásticos realistas, vinculava o universal à forma das coisas materiais é definitivamente rompido; rompe-se também, na gênese do universal sob a ação do intelecto-ativo, a relação que se estabelece, segundo S. Tomás, entre a unidade relativa do objeto finito e a unidade absoluta do ser: a analogia do ser é estranha ao ockhamismo. A lógica deixa de ter, portanto, um alcance metafísico. Torna-se um jogo estéril de símbolos,

que os herdeiros de Ockham complicarão cada vez mais e esvaziarão de conteúdo, a ponto de reduzi-la ao nível de uma gramática.

b) *Em psicologia*. Em psicologia, como se esperava, a unidade estrita do composto humano despedaça-se: entre as operações puramente corporais, as operações das faculdades sensíveis e, por fim, as operações do entendimento subsiste de fato certa coordenação externa, porém não mais aquela colaboração íntima, aquela compenetração *num mesmo ato objetivo* de conhecer, que manifestava, aos olhos de um tomista, a unidade formal do indivíduo humano. Ockham superpõe, no homem, uma forma de corporeidade (é a própria tese de Duns Scot), uma alma sensível e uma alma intelectiva realmente distintas.[213]

De intelecto-agente, nada, ou no máximo um simulacro.[214] De "species", isto é, de "determinante cognicional" produzido pelo intelecto-agente e fazendo a mediação entre a sensibilidade e o ato de intelecção, nada tampouco. Ockham não se importa com tais superfetações do realismo; e ele próprio não se preocupa em definir em termos metafísicos a coordenação que constata entre os três planos formais do indivíduo humano.

Eis a consequência mais grave. Entre a sensibilidade e a inteligência, observa-se decerto, por experiência direta, alguma diferença. No entanto, ir mais longe, provar que os estados internos da inteligência, simples sinais de agrupamentos de indivíduos materiais intuitivamente conhecidos, provar que tais estados sejam necessariamente os de uma "forma imaterial", ou, mais ainda, estritamente "espiritual", como um terminista poderia fazê-lo? Ockham não acredita que a imaterialidade e a espiritualidade da alma humana sejam filosoficamente demonstráveis.[215] Como filósofo, tampouco está muito seguro de que a alma intelectiva seja "forma do corpo humano".[216] Ela poderia, a rigor, subsistir separadamente, à maneira de uma causa motriz. E, nessa segunda hipótese, a doutrina averroísta, que atribui uma única inteligência ativa ao conjunto da humanidade, torna-se irrefutável em razão.[217]

A incerteza mais irremediável, portanto, invade a psicologia tradicional. É preciso acrescentar que a causa dessa desorientação não é difícil de descobrir: Ockham perdeu o único ponto de vista a partir do qual todas as perspectivas sobre a metafísica se harmonizavam entre si; da sensibilidade ao entendimento, já não vê uma demarcação bem traçada, nem relação necessária; por um lado, a inteligência lhe parece menos ativa que receptiva;[218] por outro lado, em sua filosofia, a unidade do ser espalha-se e tende a confundir-se com a do individual contingente. Uma vez rompido o equilíbrio natural do pensamento objetivo, a metafísica inteira tinha de ser abalada.

Prossigamos nossa investigação. O homem não é apenas inteligência, é vontade. Em S. Tomás, a operação livre da vontade humana obedece a uma finalidade absoluta, que lhe é intelectualmente proposta: a finalidade derradeira da vontade é também a finalidade derradeira da inteligência. Para Ockham, semelhante finalismo é ainda menos concebível que para Duns Scot, contrário também, por sua vez, à concepção tomista: um sistema de signos conceituais não poderia conter a expressão de uma finalidade derradeira. Diante da inteligência, a vontade permanece autônoma, portanto, e sua liberdade consistirá num indeterminismo irracional: ela procede por golpes de estado. Os autores chamam a isso voluntarismo; em Ockham, é antes a impotência para encontrar uma justificação racional do ato livre. Ora, precisamente, a ausência de uma justificação racional do ato livre impede Ockham de "demonstrar" a liberdade humana: enquanto S. Tomás deduz esta última, *a priori*, da finalidade absoluta da vontade, Ockham tem de se contentar com uma prova experimental, menos decisiva, em todo caso.[219]

c) *Em cosmologia.* A mesma impotência da filosofia terminista se revela em cosmologia. Uma ciência racional do mundo exige um sistema de leis naturais, isto é, de relações gerais e necessárias, depreendidas da experiência direta por indução. Ockham conserva, da indução, o nome e os métodos,[220] mas não dispõe de nenhum princípio para fundamentar seu valor objetivo.

No entanto, poder-se-ia objetar, visto que ele admite um simbolismo *natural* dos conceitos, será que não pressupõe justamente por isso uma relação estável entre o sistema dos signos conceituais e o estado real dos objetos? Esse mínimo de objetividade não bastaria para o valor da ciência? Talvez; mas mesmo esse mínimo é nada menos que assegurado, pois um "signo natural", na terminologia de Ockham, é meramente um signo que se impõe fora de toda livre escolha: "natural" será todo signo que não é "arbitrário" ou "convencional". O signo conceitual, admitamo-lo, é-me *imposto* por uma necessidade subjetiva; mas ignoro absolutamente se corresponde ao desenho *real* das coisas; sei que resume minhas experiências passadas, sou levado a apoiar-me nele para prever e guiar minhas experiências futuras; mas de seu valor para a previsão, em outros termos, de seu valor simbólico antecipativo, não tenho, a bem dizer, nenhuma garantia racional. Onde eu a buscaria? Do mundo, conheço tão somente uma coisa: os indivíduos que atravessam minha experiência e agrupam-se em minha lembrança.

d) *Em metafísica geral*. Os indivíduos? Isso já é dizer demais, pois não conheço seu princípio de unidade interna, o que os faz verdadeiramente indivíduos. Os indivíduos que minha inteligência apreende se reduzem ao revestimento diferencial dos seres: são unicamente os "fatos" concretos, em sua existência fugidia, em suas conjunções e disjunções, em seus agrupamentos espaciais e temporais. Minha filosofia não é sequer, portanto, uma metafísica do indivíduo.

E em que outra base se apoiaria uma metafísica geral terminista? Seu ponto de partida é, necessariamente, o "individual". Postulemos as coisas da melhor maneira possível: a individuação, para Ockham, ainda teria um único sentido possível: em termos subjetivos, a presença numa intuição empírica; em ter mos objetivos, a existência concreta: "Quelibet res, *eo ipso quod est*, est *hec res*". "Quelibet res singularis *seipsa* est singularis... quia singularitas *immediate* convenit illi cuius est".[221] Ora, o fato empírico da existência, externa ou interna, só entrega *a si mesmo*: e a metafísica então se reduziria, no máximo, a um inventário de indivíduos.

Em verdade, eu, terminista, falo como todo o mundo de substâncias, de causas e de fins. Que ninguém se engane quanto a isso. Na substância, não reconheço uma estrita unidade de ser. Quanto ao vínculo causal, minha inteligência só o alcança na causalidade empírica e na proporção em que ele se confunde com a sucessão e a mudança: a produtividade e a dependência metafísicas, não sendo intuitivamente perceptíveis, são abstrações — "símbolos", portanto, das relações concretas, e não outra coisa.

Ockham parece lembrar-se dessa consequência de seu nominalismo quando, ao criticar a noção de causa primordial, escreve:

> Non potest probari naturali ratione quod Deus sit causa efficiens alicuius effectus; quia non potest probari sufficienter quod sint aliqua effectibilia *preter generabilia et corruptibilia*, quorum cause sufficientes sunt corpora naturalia inferiora et celestia corpora; quia non potest probari sufficienter quod substantia separata quecumque, nec aliquod corpus celeste, causatur ab aliquo efficiente.[222]

Por isso, o argumento aristotélico do primeiro motor requer todas as reservas (Ibid.).

A finalidade das coisas, na medida em que se distingue de sua eficiência cega, já não oferece garantias racionais; de onde eu deduziria, de fato, essa finalidade objetiva?

> Non potest demonstrari quod omnia propter que agunt cause naturales cognoscuntur vel diriguntur ab aliquo; quia hoc solum verum est in his que possunt diversimode moveri ad unum vel ad aliud, et non determinantur ex natura sua ad aliquem effectum certum, quod fines eorum cognoscuntur et diriguntur; quia aliter non moverentur plus ad unum quam ad aliud... Sed causa mere naturalis, que ex natura sua determinat sibi certum effectum et non alium, non requirit precognoscentem nec ductorem. Saltem ratio naturalis non concludit quod requirat. Verbi gratia, Ignis approximatus ligno calefacit eum, sive hoc intendatur a cognoscente sive non. Et si queras quare tunc plus calefacit quam frigefacit, dico quod natura sua talis est.[223] […] Ideo non potest probari quod tale agens agat propter finem.[224]

e) *Em teodiceia*. Isso não é tudo. Ockham nos deve confissões mais comprometedoras. Visto que as ideias gerais não têm outro valor senão significar coletivamente objetos individuais experimentados, qual pode ser, afinal, o sentido da dedução lógica que se apoiaria na "compreensão" dos conceitos, isto é, que aplicaria as notas inteligíveis

que definem sua configuração interna? Tal dedução permaneceria puramente ideal: simples análise, simples aplicação da norma de identidade à fenomenologia interna de meu pensamento; significação objetiva, nenhuma. A contragosto, mas forçado pela lógica de seu ponto de vista, o nominalismo corta, portanto, o pobre e único par de asas que teria permitido à inteligência humana elevar-se, acima da experiência sensível, rumo ao mundo das realidades transcendentes.

A *transcendência de Deus*, já subtraída do alcance de nossa razão natural pelos princípios que Ockham mantêm em comum com Duns Scot, torna-se duplamente inacessível, quando tais princípios são sobrecarregados por uma epistemologia nominalista.

Por quais vias, de fato, chegamos ao conhecimento de Deus? Pela via da causalidade, pela via da finalidade, pela via da supereminência (via *eminentiae*). Ora, em todos os âmbitos, nossa razão se dobra antes de alcançar uma conclusão firme e plena.

"Non potest sciri evidenter quod Deus est",[225] declara Ockham. Quer-se definir Deus "aliquid nobilius et... melius omni alio a se", nunca se demonstrará sua existência: "hec propositio: Deus est, non est per se nota, quia multi dubitant de ea; nec potest probari ex per se notis, quia in omni ratione tali accipietur aliquid dubium vel creditum; nec etiam nota est per experientiam, ut manifestum est" (Ibid.). Todavia, se alguém se contentasse em definir Deus: "id quo nihil est melius, prius vel perfectius", poderia demonstrar sua existência, pois, sob qualquer hipótese, existe um ser não superado em perfeição: "quia aliter esset processus in infinitum, nisi esset aliquid in entibus quo nihil esset prius aut perfectius" (Ibid.). Essa conclusão, porém, não nos leva muito longe; isso porque semelhante prioridade e semelhante perfeição são inteiramente relativas; e não se poderia, aliás, demonstrar que seu possuidor fosse único: "Ex hoc non sequitur quod possit demonstrari quod tantum unum est tale; sed hoc fide tantum tenemus" (Ibid.).

Mas e o argumento clássico, que demonstra Deus como causa primordial e universal?

Ockham faz explicitamente sua crítica na questão 1 do *Quodlibetum* II: "Utrum possit probari naturali ratione quod Deus sit prima causa efficiens omnium".

Não, responde ele, pois não se poderia provar que Deus seja causa *direta* de todas as coisas, nem mesmo que ele seja ao menos sua causa *indireta*.

Primeiramente, "non potest probari... quod Deus sit causa immediata efficiens omnium". Com efeito, "non potest sufficienter probari quin alie cause, puta corpora celestia, sint sufficientes respectu multorum effectuum; et per consequens frustra poneretur causa efficiens immediata illorum" (loc. cit.); isso quer dizer que a causalidade divina direta se torna supérflua tão logo se admite uma causalidade secundária. Mas suponhamos provada a causalidade direta de Deus, então é a causalidade secundária que se torna supérflua, e a razão natural exigiria antes o *ocasionalismo*: "Si posset probari naturali ratione quod Deus sit causa efficiens omnium, non posset naturali ratione probari quod esset causa partialis necessaria vel insufficiens omnium; eque faciliter posset probari naturali ratione quod esset causa sufficiens omnium: et ita frustra ponerentur alie cause efficientes" (Ibid.).

Todavia, para provar a existência de Deus, bastaria demonstrar a existência de uma causa primordial *indireta* do universo, nem que para isso seja preciso aceitar, entre Deus e as coisas, uma espécie de demiurgo neoplatônico. Essa escapatória é descartada por Ockham; num texto, do qual já citamos algumas linhas, ele faz a crítica de toda causalidade transcendente:

> Secundo dico quod non potest probari naturali ratione quod Deus sit causa efficiens alicuius effectus; quia non potest probari sufficienter quod sint aliqua effectibilia preter generabilia et corruptibilia, quorum cause sufficientes sunt corpora naturalia inferiora et celestia corpora: quia non potest probari sufficienter quod substantia separata quecumque, nec aliquod corpus celeste, causatur a quocumque efficiente. Nec etiam de anima intellectiva (que est tota in toto et tota in qualibet parte) demonstrative potest probari quod ab aliquo efficiente causatur, quia non potest demonstrari quod talis animma sit in nobis, sicut dictum est in primo quotlibet. Et ex istis sequitur demonstrative quod non potest probari quod Deus sit causa mediata alicuius

effectus; quia si posset probari quod Deus esset causa mediata respectu unius effectus, posset probari quod esset causa immeditata respectu alterius in genere cause efficientis. Sed secundum non potest probari. Ergo nec primum [Ibid.].[226]

Será que teríamos mais sucesso buscando demonstrar Deus como fim supremo universal? Os textos que citamos anteriormente, a propósito da finalidade, subtraem-nos tal esperança. Aliás, Ockham declara-o expressamente: "Non potest demonstrari quod [Deus] sit finis omnium".[227]

E pressentimos bem que a "via eminentiae" tampouco seria transitável: "Non potest demonstrari quod [Deus] sit eminentissimus inter omnia" (Ibid., "Quinto dico...").

Mas suponhamos demonstrada a existência de Deus, que sabemos de sua *natureza*? Será que nossa razão pode elevar-se até reconhecer a absoluta transcendência divina? A bem dizer, todas as estradas estão bloqueadas diante de nós e, a partir daí, vemo-nos condenados ao agnosticismo. Ockham não nos deixa sequer o recurso de um argumento "ontológico", à maneira de S. Anselmo ou de Duns Scot. Não apenas rejeita esse modo de argumentação,[228] como admite a verdade — ou, ao menos, a possibilidade filosófica — de teses que excluem a própria ideia de uma verdadeira transcendência; são elas: a univocidade do ser: "Dico quod Deo et creature est aliquid commune univocum";[229] a identidade entre a essência e a existência nos seres criados: "Dico quod existentia angeli non est aliud ab essentia sua";[230] por fim, certa independência da criatura no próprio âmbito do ser; por exemplo, à pergunta "utrum creatura possit creare", Ockham dá uma resposta negativa, porém assinalando que isso é coisa bem difícil de provar em razão: "Dico ego tamen quod non, quia experientia, qualis est nobis possibilis, est solum hec, quod nunquam vidimus creaturam creare".[231] Cada qual vê que a experiência não tem competência nenhuma nessa questão puramente metafísica; a incerteza de Ockham provém unicamente de que, mais ainda que Duns Scot, ele desmantelou e nivelou a noção de Absoluto.

De resto, a pedra de toque da verdadeira transcendência é a *infinitude intensiva*. Duns Scot renunciava a demonstrá-la racionalmente. Tempos depois, Suárez, que adotaria alguns pontos de partida do antigo agostinismo medieval, tampouco a considerará plenamente garantida, senão pela fé. Diante de semelhante tese, o ockhamismo é reduzido a uma impotência ainda mais completa: "utrum possit probari ratione naturali sufficienter quod Deus sit infinite virtutis in vigore". "Dico ad istam questionem quod non; quia infinitas Dei non potest probari nisi per effectum; sed per effectum non potest probari sufficienter".[232]

Para um tomista, ao contrário, a infinidade intensiva de Deus é uma tese absolutamente evidente e necessária: sem ela, a metafísica tomista não faz sentido.

Acreditamos ser supérfluo insistir em teses agnósticas secundárias, encontradas nas obras de Ockham, por exemplo: a impossibilidade de provar em razão a unidade de Deus;[233] de provar que existe conhecimento de suas criaturas;[234] de provar o querer que ele exerceria sobre elas.[235] A rigor, portanto, a palavra "Deus" poderia designar apenas *o* princípio inconsciente — ou *os* princípios inconscientes — das coisas finitas e mutáveis. É pouco; e quase não há agnósticos modernos que rejeitem esse mínimo.

De resto, somente o agnosticismo protege Ockham contra a célebre tese averroísta das "duas verdades", que consiste em admitir a coexistência possível de duas verdades contraditórias, uma de fé, outra de razão. Quanto a pontos particulares, poderia parecer que ele adere a isso de fato, se não em teoria: *A*, verdadeiro segundo Aristóteles, seria falso segundo a teologia.[236] Apressemo-nos em desculpar o filósofo inglês de toda imputação de averroísmo: ele é demasiado agnóstico para fazer figura de racionalista averroísta. Nunca pretendeu que *A* e *não-A* pudessem ser simultaneamente verdadeiros. *A*, deduzido de puros símbolos abstratos, não tem, no fundo, valor absoluto; não passa de uma verdade filosoficamente aparente; *não-A*, garantido por revelação, é o único a merecer adesão irrestrita. Longe de opor a razão

à fé, Ockham teria podido antecipar as famosas palavras de Kant: "desfalquei o domínio da razão para dar espaço à fé". De fato, o agnosticismo de Ockham, monge um tanto estranho, mas crente sincero, não o torna cético em absoluto quanto às realidades transcendentes. As lacunas do conhecimento racional, ele as considera preenchidas de antemão pela fé revelada, à qual concede sua livre adesão. O *fideísmo* teológico nele corrige o agnosticismo.[237]

f) *Em moral*. Por fim, se da teodiceia passarmos à moral, deparar-nos-emos de novo com os destroços dos sistemas tradicionais. Tendo o nominalismo de Ockham arruinado o valor objetivo da dedução dos conceitos, onde descobrir a norma absoluta da moralidade? Nas relações naturais entre as coisas? Não apreendemos senão as relações gerais de símbolos subjetivos. Se Ockham vivesse no século XIX, talvez tentasse fundar a única moral permitida por sua epistemologia: uma moral empírica, uma ciência positiva dos costumes.[238] No entanto, êmulo de Scot, vai mais longe que seu ilustre confrade e encontra uma saída, em harmonia com as ideias franciscanas dessa época, no *voluntarismo absoluto*. Não há bem nem mal em si — como tampouco, aliás, verdadeiro em si. É "bem" o que a vontade primordial, Deus, livremente quis — assim como é "verdadeiro" o que ele livremente criou. Ele poderia ter instituído uma lei moral que repartisse de outro modo o justo e o injusto, o bem e o mal.[239]

Como, então, o homem conhecerá a lei moral?

Ao conhecer o livre querer de Deus. Talvez esse querer divino esteja impresso na essência das coisas, mas, nesse caso, nossa razão ficaria impotente para discerni-lo, visto que ela não penetra o segredo das essências. Para conhecer com certeza a lei moral, o homem teria, portanto, de recorrer à *revelação positiva* que Deus fez de seu querer. Uma vez mais, o fideísmo substitui a ciência.

CAPÍTULO III: A dupla fonte de antinomias legada à filosofia moderna pelo ockhamismo

§ 1 — A difusão do nominalismo

Seria apequenar a filosofia moderna querer fazê-la sair inteira, por dedução lógica, do nominalismo de Ockham; não pretendemos sequer que a epistemologia do período pré-kantiano, e apenas a epistemologia, tenha tido, na realidade, essa filiação exclusiva. Muitos outros fatores entraram em jogo: restauração mais ou menos exata das filosofias antigas; inovações pessoais de ousados pensadores; e, acima de tudo, talvez, influência da metodologia, em progresso constante, das ciências matemáticas e das ciências indutivas. No entanto, por mais ampla a parte que atribuamos a essas influências diversas, é preciso reconhecer que a filosofia moderna, desenvolvendo-se num terreno profundamente trabalhado pelo nominalismo, adquiriu por isso um matiz epistemológico assaz pronunciado e assaz uniforme para trair, sob a variedade das escolas, uma unidade genética profunda.

A fortuna do terminismo ockhamista foi rápida e, não raro, duradoura. Aqui ou ali, é verdade — em Paris, por exemplo —, uma reação tomista, ou tomista e escotista, pôs fim a um período triunfal. No entanto, mesmo banido das cátedras oficiais, o terminismo nem por isso foi banido dos espíritos; e menos ainda porque, por uma revanche — cujo alcance ainda não podia ser avaliado nessa época —, depositara um germe sorrateiro de nominalismo em seus próprios adversários.

Sucedeu com frequência que muitas teses terministas fossem professadas, sem homenagem alguma, nem mesmo a mais modesta referência, à memória do "Venerabilis Inceptor" de quem se originavam. Após três séculos, em 1637, um editor de Ockham ainda se queixa dessa rapina descarada. O mérito excepcional da filosofia de Ockham impactaria, garante ele, todos os que se dignassem a fazer um estudo alternativo de sua obra. Aliás, "agnoscunt melius ii (et nostra quidem tempestate) qui huius sapientiae fructibus adlibatis germina in propria viridaria transferre gestiunt, videlicet, sese novae sententiae, ac opinionis Choriphaeos existimantes, et praedicantes, quas vetustissimas, ut est videre, ab hoc uno Guilielmo penitus mutuarunt".[240]

Com frequência ainda maior, sucedeu que, sem plágio algum do ockhamismo, por simples desbotamento de uma mentalidade filosófica propagada demasiado amplamente para que alguém se preocupasse em associá-la a suas origens precisas, os problemas vitais da filosofia tivessem permissão para ser formulados em *âmbitos estreitos*, criados outrora pelo nominalismo escolástico. Assim se excluíam de antemão certas soluções. Inconscientemente — ou com tênue consciência —, encerrou-se o pensamento dentro de um pequeno número de alternativas fundamentais, sem o alerta de que talvez tais alternativas fossem fictícias e tivessem de desvanecer-se diante da simples possibilidade de um termo mediano.

O espírito não percebia seu cativeiro; isso porque, embora certas saídas estivessem bloqueadas, restava, conforme se cria, um número suficiente delas para tranquilizar; além disso, nada impedia que se abrissem novas. Não faltaram sequer amantes declarados da tradição antiga que acalmassem os alarmes e acreditassem de boa fé que eles caminhavam nos passos dos ancestrais: isso porque as *Questões*, os *Comentários* e *Tratados* inteiros continuavam a oferecer o encadeamento costumeiro das formulações de outrora; foi assim, por efeito de um longo e insensível deslize, que certos promotores da renovação escolástica dos séculos XVI e XVII acalentaram a ilusão de se

acreditarem fiéis a S. Tomás, embora abandonassem precisamente as teses que fizeram a unidade característica do tomismo.

Entrementes, é certo, o verdadeiro tomismo continuava a viver, mas uma vida confinada, nas escolas dominicanas e em certos meios escolares, como foi por muito tempo Colônia. Seu espírito, se não todas as suas teses, tiveram longa sobrevida entre os místicos alemães e holandeses.[241] Por vezes, o tomismo até estendeu lateralmente alguma influência e sofreu, em outras escolas, interferência do princípio nominalista: disso resultaram filosofias difíceis de classificar, porque carecem de estrita unidade de inspiração. Em suma, porém, além do fato de que o tomismo dos próprios tomistas não raro se alterou, é preciso reconhecer que o crédito dessa filosofia durante o período pré-kantiano foi relativamente limitado e não bastou para neutralizar a influência nominalista.

De fato, repitamo-lo, toda a filosofia moderna se desenvolveu *com base no nominalismo*; trará em seu seio um duplo princípio de antinomia, que cumpre definir nitidamente desde já, a fim de discernir depois, na história dos sistemas, suas consequências escalonadas.

§ 2 — Primeira fonte de antinomia: a relação entre sensibilidade e entendimento

Lembremos que a filosofia de *S. Tomás* reconhece, no conceito, uma unidade sintética, que resulta do investimento da "fantasia" — termo de uma elaboração sensível e quantitativa — pela unidade formal da inteligência ou, o que é equivalente, pela unidade inteligível do "ser". A inteligência, como tal, não tem contato direto algum com seu objeto exterior; tampouco contempla a fantasia à maneira de um objeto; no entanto, por necessidade de natureza, relaciona sua própria unidade interna com a diversidade qualitativa da fantasia ("convertit naturaliter se ad phantasma"). Essa conformação ativa da inteligência à fantasia só é concebível, aliás, pela identidade ontológica da alma, do plano da sensibilidade ao plano intelectual, ou, se assim se preferir, pela

"unidade substancial do composto humano". Um conceito exige, portanto, necessariamente: 1. Na sensibilidade, uma representação quantitativa, uma "fantasia", a que possa ser relacionado. 2. Na inteligência, uma unidade inquantitativa, que se particulariza, se "especifica", por sua própria relação com a fantasia. O "universal direto", objeto primário de nossa inteligência, segundo os tomistas, realiza a síntese dessa dupla condição.

Se assim é, a representação sensível, não obstante sua relatividade essencial, implica, além de sua função prática ou motora, também uma função propriamente *objetiva*, sendo a fantasia, em sua realidade material, indispensável à diversificação interna e específica do conceito. A unidade entre a sensibilidade e o entendimento se revela, portanto, extremamente estreita, pois somente ela torna possível a atividade intelectual do homem.

Em Ockham, ao contrário, por um desenvolvimento lógico de princípios emprestados de Duns Scot e de toda a tradição escolástica antitomista, a unidade sintética entre o sentido e o entendimento, no conceito, dá lugar a uma simples coordenação extrínseca entre sensação e conceito: os sentidos expressam à sua maneira os acontecimentos contingentes; a inteligência, por sua vez, percebe-os intuitivamente, segundo seu modo próprio.[242] Em vez de um entendimento e de uma sensibilidade, simultaneamente unidos e distintos por sua colaboração estreita para a unidade do conceito — um fornecendo a forma, o outro, a matéria —, Ockham justapõe em nós duas faculdades que parecem ter, no fundo, o mesmo objeto formal: garante-se que a sensibilidade é material, o entendimento, imaterial; ao olhar de perto, a diferença se desvanece. Uma das duas faculdades se torna, portanto, supérflua: qual delas sacrificar?

Séculos foram necessários para que se aceitasse o sacrifício; no entanto, chegou-se a ele. O *empirismo*, que não guardava preconceitos ontologistas nem escrúpulos espiritualistas, acabou por suprimir o entendimento imaterial, que se achou reduzido à função de um "sentido interior". Em outro âmbito, na *escola cartesiana*, optou-se pelo

entendimento imaterial. Em consequência, a sensação sacrificada tornou-se embaraçosa: acreditou-se necessário relacioná-la ao entendimento, fazer dela uma intelecção confusa. Mas, então, era preciso desistir de explicar, por uma passividade material do sentido, a origem do conteúdo diverso de nossos conceitos: o ineísmo (*Descartes*, *Leibniz*) e o intuicionismo ontologista (*Malebranche*) permaneceram as únicas saídas não bloqueadas para a ideogênese cartesiana. Além disso, cúmulo da infelicidade, foi necessário perceber, um dia, que, no entendimento assim inflado com as atribuições do sentido, algo da quantidade corporal fora envolvido. Essa onda de materialidade, refluindo sorrateiramente para a própria inteligência, possibilitou o monismo de Spinoza, em cujos termos a extensão se vincula, como "atributo" constitutivo, ao supremo Inteligível, ao Ser absoluto.

No entanto, essa constatação já nos leva, através da alternativa entre sentido e entendimento, ao limiar da razão transcendente.

§ 3 — Segunda fonte de antinomia: a relação entre entendimento e razão

A segunda alternativa em que se aprisionou a filosofia moderna antes de Kant foi a alternativa entre entendimento e razão. (Empregamos a palavra "razão" no sentido moderno de "faculdade do ser transcendente").

Também neste ponto, disponhamo-nos a lembrar o gênero de unidade que *S. Tomás*, em virtude de sua tese sobre o objeto próprio do entendimento humano, tinha de reconhecer entre essas duas formas de atividade intelectual. No conceito direto, oriundo da experiência sensível, a inteligência reveste com sua própria unidade inquantitativa a fantasia quantitativa. Ora, sabemos que tal unidade própria do intelecto, que se tornou unidade objetiva do conceito, é uma unidade, ilimitada em si, que só se traduz bem por uma palavra: o ser. O próprio ato que põe a inteligência em relação com a fantasia reduz o conteúdo

qualitativo deste último à unidade ilimitada do ser, isto é, refere-o à unidade absoluta.[243]

A unidade particular assim adquirida, no conceito, pelo conteúdo qualitativo da fantasia não é, decerto, a unidade absoluta do ser — que extrapola a fantasia, assim como extrapola todo conteúdo finito —, mas uma "relação", uma "participação" nessa unidade absoluta.

De resto, a unidade absoluta do ser, que corresponderia à capacidade total da inteligência, nunca é alcançada, objetivamente e em si, por nossa inteligência humana entregue às próprias forças: é apenas "postulada", em cada intelecção, como princípio absoluto das unidades parciais, conceituais, e como seu "além" infinito. Se nossa razão não alcança diretamente seu objeto transcendente, ao menos o afirma implicitamente no próprio exercício do entendimento: cabe à análise reflexiva depreender esse "implícito".

Para um tomista, portanto, a atividade do entendimento já abrange virtualmente o campo inteiro da razão; em outros termos, mais objetivos, a oposição analógica entre o ser contingente, participado, e o ser transcendente é-nos obscuramente "dada" em cada objeto de experiência; em outros termos ainda, a inteligência só é uma faculdade universalizante do dado sensível na medida em que é uma faculdade do Ser. Essas diversas expressões se equivalem.

Entre entendimento e razão — ou, caso se prefira assim, entre experiência e metafísica —, a contradição se torna impossível, porque a primeira só se define em função da segunda.

Será que é assim também nas filosofias *nominalistas* (terministas)?

Lembremos primeiramente que aqui, sobretudo, o nominalismo carrega o peso — aumentado, aliás — de alguns princípios antitomistas da época anterior. A tese de *Ockham* é muito simples: a operação racional, sendo apenas uma operação analítica que incide em símbolos, é desprovida de valor objetivo. Na alternativa "entendimento ou razão", a razão, quintessência do entendimento, abstração superior, não

poderia pretender mais crédito que as abstrações inferiores, ainda próximas da experiência e controláveis em alguma medida. O agnosticismo de Ockham é perfeitamente lógico e decorre de seu nominalismo. Não se poderia escapar dele senão supondo, além do entendimento e da razão analítica, uma *razão superior*, que penetra diretamente os arcanos do ser: isso seria ontologismo intuicionista (*Malebranche*); ou então, dotada de princípios inatos do conhecimento metempírico: isso seria ontologismo ineísta (*Descartes*, *Leibniz*).

Ora, o conflito deve surgir, fatalmente, entre uma razão assim concebida e o entendimento: de novo, um ou outro termo é virtualmente sacrificado. De fato, deixemos desenvolverem-se, disjuntivamente, as operações dessa dupla faculdade; o que constatamos? Os produtos de suas respectivas atividades, separados em dois grupos opostos pelo abismo da contradição lógica. Essa contradição, nós logo a assinalaremos, com *Nicolau de Cusa*, não apenas entre razão superior e entendimento, mas no próprio interior do entendimento; e reencontrá-la-emos posteriormente, formulada e codificada nas antinomias *kantianas*. Postos diante da alternativa entre a razão e um entendimento sob outros aspectos antinômico, alguns, através de um semiempirismo indeciso (*Locke*), chegarão por fim ao mais radical fenomenismo agnóstico (*Hume*): sacrificarão, junto com a razão, faculdade do transcendente, o próprio entendimento; outros erigirão o entendimento, isto é, a razão puramente analítica, em faculdade do absoluto, o que é próprio do *racionalismo*: esses, quando forem coerentes até o fim, chamar-se-ão *Spinoza* ou *Wolff*, conforme sejam partidários de um racionalismo monista ou de um racionalismo pluralista. Outros, por fim, sacrificarão o entendimento à razão superior e quase só encontrarão refúgio no misticismo, como o *Cardeal de Cusa*, ou no ontologismo intuicionista, como *Malebranche*.

Diante da alternativa entre sensibilidade e entendimento, bem como da alternativa entre entendimento e razão, havia, contudo, um meio termo — um único: queremos dizer, a unidade sintética daqueles três grandes âmbitos do conhecimento, expressa no objeto próprio de nosso pensamento humano: o "universal direto", a "quidditas abstracta rerum

materialium". No entanto, a adesão, que se tornou geral, a algumas teses antitomistas fez com que se repelisse tal solução — muito logicamente, se não muito felizmente — para a sombra. Mal iniciada, a filosofia moderna encaminhar-se-ia — brilhantemente, aliás — para extremos de impasse.

Conclusões gerais do Caderno I

As lições reproduzidas nesse primeiro *Caderno* constituem meramente uma distante introdução ao problema moderno do conhecimento metafísico. Evidenciam, contudo, uma série de pontos de vista, que precisam ser identificados para que possam ser situadas, em sua perspectiva exata, as filosofias críticas mais recentes.

1. Por exemplo, era necessário definir primeiro *o sentido e o alcance epistemológico do realismo antigo*. Ele foi logo tachado de "dogmatismo", no sentido kantiano da palavra; ater-se a essa qualificação rudimentar seria, de fato, simples demais. O realismo dos antigos repousava numa base racional, de que muito cedo — desde Parmênides — se tomou alguma consciência. Na filosofia peripatética, essa base foi amplamente triangulada. Pretenderíamos nós que Kant se equivocou, e nós com ele, em chamar de "dogmáticos" os metafísicos de seu tempo — os únicos que ele conheceu bem —, isto é, na prática, a metafísica leibniziana-wolffiana? Não de forma absoluta; ele errou apenas em assimilar *toda* a metafísica do "ser transcendente" às metafísicas de inspiração cartesiana; nestas últimas, o que havia de intrinsecamente "dogmático" não era o princípio realista fundamental, mas a pretensão arbitrária de inserir o realismo, pura e simplesmente, nos âmbitos do entendimento. Uma crítica do entendimento, não apenas em seu uso empírico, mas, sobretudo, em seu uso transcendente, é decerto indispensável para toda metafísica humana: Kant parece haver ignorado a existência das filosofias em que essa crítica se fazia, quanto ao essencial. Mostraremos, de resto, nos próximos cadernos, a persistência do princípio realista no próprio Kant, e até nas formas mais exacerbadas, em aparência, do relativismo moderno, mesmo no transcendentalismo metodológico dos neokantianos de Marburgo.

II. Cumpria igualmente, para bem compreender a epistemologia dos antigos — e para aí reconhecer a preparação das teorias modernas do conhecimento —, sublinhar *a função crítica que a própria metafísica pode assumir*.

Constatamos que a doutrina, latente ou formulada, que ousaríamos denominar "crítica antiga do conhecimento" compreende essencialmente dois aspectos: primeiro, uma crítica geral da afirmação, como posição absoluta do "ser". Segundo, uma crítica metafísica do conteúdo da afirmação absoluta.

O primeiro desses dois aspectos corresponde bem, em sua maior parte, ao que se chamaria atualmente, em termos kantianos, uma "prova transcendental" da afirmação absoluta: ultrapassa a "prova transcendental" apenas na medida em que se estende até o absoluto do "objeto". Poder-se-ia resumir esse primeiro aspecto da crítica antiga em algumas proposições, cujo fundamento encontraríamos tanto em Aristóteles como em S. Tomás: A necessidade da ação impõe-se a mim, *a priori*, visto que recusar a ação é postulá-la. Ora, a necessidade da ação implica logicamente a necessidade da afirmação objetiva (juízo). A necessidade da afirmação objetiva (juízo) acarreta uma necessidade correspondente no objeto afirmado, na qualidade de objeto afirmado. A necessidade do objeto afirmado, na qualidade de afirmado, consiste, ao menos, em ser idêntico a si mesmo ("primeiro princípio"): a pura variabilidade não é objeto de afirmação. No entanto, a necessidade de ser idêntico a si mesmo só tem sentido se relacionada à necessidade absoluta do "ser". Estando a necessidade absoluta do ser assim implicada na ação humana como condição derradeira da possibilidade desta última, contestar essa necessidade absoluta do ser seria esforçar-se, por meio de *uma ação*, em negar *a ação*. Por consequência, a afirmação absoluta "*o ser é*" impõe-se a mim, sob pena de contradição lógica, como também se im põe a mim, em virtude da mesma necessidade, a um só tempo teórica e prática, a seguinte proposição: "Todo objeto de afirmação, pelo fato de ser afirmável, relaciona-se com o absoluto do ser e, portanto, de uma maneira ou de outra, *é*".

Se todo objeto afirmável, isto é, todo objeto pensado, é *ser*, num sentido real e absoluto, está fundada a metafísica; resta apenas organizá-la, isto é, discernir e classificar os sentidos possíveis da atribuição inevitável de ser: isso porque a atribuição de ser, absolutamente verdadeira quanto a todo conteúdo de consciência, não pode, todavia, sem contradição, ser verdadeira a esse respeito numa significação única.

É aqui que o problema do Uno e do Múltiplo, de abrangência tão ampla, espreitava os metafísicos antigos. Eles tiveram de buscar um ponto de vista privilegiado, daí a divisão do objeto pensado, em função do "ser", ter parecido ao mesmo tempo necessária e coerente. Em outros termos, tiveram de empenhar-se em reduzir a multiplicidade das afirmações particulares (na medida, ao menos, em que estas traziam a marca da necessidade) à unidade de um *sistema* racional. Sob esse aspecto, a construção metafísica já mereceria ser chamada de "crítica" do conhecimento, visto que regula, com base em normas necessárias, os sentidos legítimos da predicação absoluta de "ser".

III. No entanto, a construção metafísica se torna uma "crítica do conhecimento" sob um aspecto mais especial na medida em que engloba, em sua triagem objetiva do ser, o conteúdo do conhecimento reflexivo, isto é, a própria oposição e a relação entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido. Essa relação de conhecimento, ao impor-se, por sua vez, à nossa reflexão como "objeto" de consciência, deve encontrar seu lugar no sistema do ser. Os antigos admitiam, em princípio, tal exigência; o ser-objeto não prescinde do ser-sujeito, nem reciprocamente: "Omne ens est verum; omne verum est ens". É necessária, portanto, uma *metafísica do conhecimento*.

No entanto, uma "metafísica do conhecimento", ao definir as relações ontológicas, necessárias e possíveis entre um sujeito e um objeto, demarca por isso mesmo a parte do sujeito e a parte do objeto em sua mútua relação, o que equivale a dizer: traça os limites e o alcance do próprio conhecimento. Nesse ponto da crítica metafísica, já se pode falar não apenas da diversidade das "categorias objetivas" do ser, mas da

distinção entre um "modus mentis" e um "modus rei" no interior de cada predicado objetivo.

Deveremos apoiar-nos nessas considerações, posteriormente, para descobrir a chave que comanda, nas teorias do conhecimento, a transposição legítima do "tom" metafísico ao "tom" crítico, e inversamente.

IV. Acabamos de relembrar que, para revestir-se de seu valor crítico pleno, a construção metafísica tinha de constituir um siste ma abrangente do "ser", abarcando, como parte orgânica, uma metafísica do conhecimento. Sistema geral do ser e metafísica do conhecimento são, portanto, estreitamente *solidários*. Modificar os princípios fundamentais do sistema do ser é, por um contragolpe imediato, modificar a concepção ontológica do conhecimento, assim como mudar o tipo metafísico do conhecimento é provocar — logicamente — uma alteração nas outras partes do sistema geral do ser. Não surpreende ver, na história das doutrinas antigas e medievais — não obstante a parte de contingência a que nenhum desenvolvimento histórico escapa —, grupos inteiros de teses metafísicas apresentarem uma variação paralela à própria variação da teoria do conceito.

A história mostra também, aliás, que não é tão fácil condensar num sistema coerente o conjunto das relações que vinculam ao "ser" todo conteúdo de consciência, sem exceção. *De um único ponto de vista* esse conjunto se desvela em toda a sua amplitude. Aristóteles, entre os gregos, teve a chance — ou o mérito — de posicionar-se nele. E S. Tomás, com mais segurança e precisão, reconduziu a filosofia medieval a essa posição central dominante indicada pelo Estagirita.

Fora do ponto de vista aristotélico, especificado e pormenorizado no sentido tomista, algum elemento do conteúdo da consciência sempre se acha negligenciado ou alguma antinomia sempre se dissimula sob postulados mal criticados. Constatamos essa impotência e essas contradições latentes tanto na filosofia grega, antes de Aristóteles, como na filosofia medieval, após S. Tomás. Síntese racional ainda

insuficientemente entretecida, ou síntese já entretecida que afrouxa: as consequências lógicas essenciais são as mesmas.

v. Já apontamos tais consequências, em detalhes, nas filosofias de Duns Scot e de Ockham, em que *elas já esboçam as diversas linhas de evolução da filosofia moderna*. Escotismo e ockhamismo representam as duas formas acabadas — uma, dogmática; a outra, crítica — dessa escolástica não tomista, que reivindicava sua filiação a Aristóteles e dele emprestava muitas formulações, sem, contudo, penetrar até a unidade profunda da metafísica peripatética.

Não será ocioso relembrar aqui o gênero das soluções filosóficas que Duns Scot e Ockham, ao rejeitar as teses características do tomismo, baniram por longo tempo do horizonte da filosofia moderna. Em poucas palavras: eles sacrificaram a *unidade sintética* de nossos conceitos primitivos, em que o inteligível se encontra com a matéria no interior do universal; correlativamente, desfizeram a *unidade substancial rigorosa do composto humano*, unidade esta sem a qual a unidade sintética do conceito se torna incompreensível. E por que uma e outra unidade foram ignoradas por eles? Provavelmente porque, demasiado confiantes em seu entendimento imperfeito, que fragmenta e isola com base no tipo da divisão quantitava, não souberam apreciar em seu justo valor a ideia tomista de uma complementaridade essencial da matéria e da forma sob a unidade do ser, ou, de modo mais geral, a ideia de uma "causalidade recíproca" que opõe relativamente, mas não "entitativamente", os termos unidos por ela.

Ao sacrificar a dupla unidade sintética de nossos conceitos imediatos e de nossa natureza humana, Duns Scot e Ockham condenaram antecipadamente os filósofos, sucessores seus, a uma oscilação decepcionante entre posições extremas: em *epistemologia*, ontologismo, ou empirismo estreito com suas consequências agnósticas; em *psicologia*, espiritualismo exclusivo, materialismo espesso, ou dualismo irredutível. A via mediana estava bloqueada: foi necessário o advento do kantismo para aí abrir de novo uma saída, insuficiente, aliás.

Dedicaremos o próximo *Caderno* a retraçar, por grandes etapas, a marcha inconsciente que os filósofos hão de efetuar, do século XV ao século XVIII, em duas colunas divergentes, rumo às ultimas consequências da Baixa Escolástica.

VI. Uma última observação. Mostramos que a impotência da filosofia de Duns Scot — e, *a fortiori*, a da filosofia de Ockham — para provar por via racional a absoluta transcendência de Deus derivava, em última análise, de sua teoria do conceito. E afirmávamos que a teoria tomista do conceito era a única capaz de fundar um verdadeiro conhecimento analógico do transcendente, isto é, um conhecimento que supera a limitação do entendimento e discerne, em nosso pensamento objetivo, uma "significação" que ultrapassa a "representação" conceitual direta.

Reconhecemos sem dificuldade que essa tese tomista da analogia metafísica, realmente ousada, requer uma justificação crítica que ainda não fornecemos. Isso porque, quando se pretende conhecer a relação transcendental de analogia, quando se acredita poder legitimamente alçar a "significação" de certos conceitos acima daquilo que eles "representam" diretamente, é preciso, afinal, em virtude da teoria tomista do conhecimento, que o termo superior da analogia (o "analogatum princeps") — objeto transcendente "significado", embora não "representado" — esteja presente em nós de alguma maneira. Se ele não é "representado" em nós segundo sua forma própria, como, então, se faz presente para nós? Como oferece preensão ao nosso pensamento?

Embora tal problema tenha sido entrevisto pelo autor dos *Theoremata* e por Ockham, na crítica que fizeram ao argumento da causalidade, julgamos preferível adiar a solução plena até o momento em que, instruídos pelas experiências da filosofia moderna, pudermos retomar, com mais profundidade, o exame dos fundamentos da metafísica tomista. Redigamos apenas o que já insinuamos, aqui e ali, nas páginas anteriores: a saber, que esse problema, para receber uma solução crítica inteiramente satisfatória, exige uma teoria consumada da *unidade estreita e da causalidade recíproca entre inteligência e*

vontade. Essa teoria existe em S. Tomás, embora seu valor epistemológico não tenha podido, dadas as preocupações da época, destacar-se com mais clareza. Infelizmente, ela desaparece depois. Fora das escolas tomistas, desde Duns Scot até os filósofos críticos contemporâneos, a formulação, tão vigorosamente talhada, de Aristóteles e S. Tomás — "Voluntas in ratione est" — perdeu seu relevo original. A separação demasiado radical entre a função intelectual e a função apetitiva, separação esta levada até o irracionalismo do querer, faria esquecer que nossa inteligência é, em sua natureza, apetite de "ser" e, em seu exercício, conquistadora de "ser".

Exporemos, nos cadernos seguintes, como esse cisma entre inteligência e vontade, entre especulação e prática, depois de haver causado a impotência metafísica dos racionalismos, reduziu o alcance útil da crítica kantiana, tornando-a sobremaneira negativa e destrutiva.

Notas de Rodapé

1 *Gundriss der Geschichte der Philosophie*. Berlin. Ir Bd. *Das Altertum*. 11a ed. 1920. — IIr Bd. *Patristische und scholastische Zeit*. 10a ed. 1915. — IIIr Bd. *Die Neuzeit, bis zum Ende des 18ert Jahrh*. 11a ed. 1914. — IVr Bd. *Das 19e Jarhrhundert und die Gegenwart*. 11ª ed. 1916.

2 Circunstâncias independentes de nossa vontade nos impediram, até este dia (1922), de dar a última demão na preparação deste trabalho, totalmente escrito, em primeira redação, desde 1917.

3 Para a justificação histórica das páginas seguintes, relativas à filosofia grega, permitam-nos remeter não apenas às obras de Parmênides, Platão, Aristóteles, Teofrasto, Alexandre de Afrodisias, Sexto Empírico etc., mas, sobretudo, visto que esta nossa apresentação é apenas um esboço sumário, sem pretensão filológica, às obras gerais consultadas para controle, em particular: Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*. 5 vol. e 1 vol. de quadros, 3ª ed. Leipzig, 1869–1882. — Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*. 2 vol., 2ª ed. Leipzig, 1885. — Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. 1er Bd. *Das Altertum*, 10ª ed., 1909. — Gomperz, Th. *Les penseurs de la Grèce*. Tradução francesa, 3 vol. Paris, 1904–1912. — Ed. Zeller, *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*. 10e verbesserte Aufl., von F. Lortzing. Leipzig, 1911. — Diels, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 2a ed. Berlim, 1906–1907. — J. Burnett, *Early greek Philosophy*, 2ª ed. Londres, 1908. — Diversas edições da Coleção Teubner, etc.

4 *In libros XII Metaph.*, lib. 4, lect. 4. "Η γάρ σοφιστική, φαινομένη μόνον σοφία έστί... περί μέν γάρ τό αύτό γένος στρέφεται ή σοφιστική καί ή διαλεκτική τή φιλοσοαιρέσει. Έστι δέ ή διαλεκτική πειραστική περί ών ή φιλοσοφία γνωριστική, ή δέ σοφιστκή φαινομένη, ούσα δοϋ". Aristóteles, *Métaphysique*. Ed. Didot, livro III (IV), cap. 2, p. 502.

5 Tomamos a liberdade de apresentar os sofistas com os traços que Platão e Aristóteles lhes atribuem. Talvez o quadro esboçado por esses adversários da sofística não tenha exatamente o valor documental de uma fotografia, e sim o valor de uma reconstituição fundada na interpretação de formulações ambíguas e na implacável exposição de pressupostos latentes. O sofista nos interessa aqui não como realidade histórica, mas como tipo intelectual. Se nosso objetivo fosse principalmente histórico, não poderíamos omitir o exame da reabilitação do Protágoras e do Górgias tentada por alguns historiadores da filosofia, como Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*. Tradução francesa. Paris, 1908, t. I, 2ª edição, liv. III, cap. V, VI, VII. Acreditamos, todavia, mesmo do ponto de vista histórico, ter traçado um quadro geral bastante exato.

6 *Métaph.* III (IV). Didot, p. 504, cap. 4.

7 Ibid.

8 *Op. cit.* III (IV). Ed. Didot, cap. 4, 24, p. 507.

9 Ibid., ed. Didot, 25, p. 508.

10 S. Tomás, *In Met. lib. 4*, lect. 10.

11 *Mét.* III (IV). Didot, cap. 5, 2, p. 508.

12 Ibid.

13 Ver o comentário de S. Tomás, *In Metaph.*, *lib. 4*, lectio 10.

14 Pois não "pensamos" realmente o "nada", ou, antes, só o pensamos como "potência de ser", ou como "alteridade" que limita seres particulares. Ver mais adiante, neste mesmo *Caderno*, o livro II, ou o *Caderno v*, em diversos lugares.

15 *Métaph.*, III (IV). Didot, cap. 5, 5, p. 509.

16 *Mét.*, III (IV). Didot, 5, 10, p. 510.

17 *Métaph.*, III (IV). Didot, cap. 5, 21, p. 511.

18 Cf. o comentário de S. Tomás, *in eumdem locum*.

19 Todos conhecem esse título da *Lógica de Port-Royal*.

20 Essa afirmação não suscitará nenhuma dificuldade para aqueles entre nossos leitores que têm um conhecimento direto da metafísica de Aristóteles. Voltaremos a ela mais extensamente, aliás, no livro II.

21 Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, tomo II, p. 71.

22 Principalmente nos Πυρρώνειαι Ὑποτυπώσεις, Cf. *Sexti Empirici Opera*, graece et latine. Lipsiae: Edit. Fabricius, 1718.

23 *L'Action*. Paris, p. 12, 1893.

24 *L'Action*, p. 16.

25 Cf. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 2 Aufl. Bd. 1. 1906, p. 69, fragm. 49 a, e p. 75, fragm. 91.

26 *Ibid.*, p. 70, fragm. 61.

27 Essas palavras famosas, que se tornaram o símbolo de uma concepção cosmológica, apresentam, no fragmento de Heráclito em que se encontram, um sentido literal de cunho mais sociológico ou político. Expressam maravilhosamente, aliás, o fundamento da cosmogonia do velho pensador. Cf. Gomperz op. cit.

28 Parmênides. περί Φύσεως. Cf. Diels, op. cit., p. 117. Parmênides, fragm. 5.

29 Ibid., fragm. 6.

30 Op. cit., p. 119, fragm. 8, versos 15–16.

31 Ed. Didot, liv. I, cap. 6, p. 447.

32 Notemos bem que, para Platão, o pensamento humano se desenvolve num encadeamento de conceitos *universais*, isto é, livres da multiplicidade sensível, do número concreto: por isso, as realidades subsistentes, que lhes corresponderiam, devem ser igualmente universais, isto é, não "em potência de individualidade" — como o imaginaram os "indiferentistas medievais" —, mas universais à maneira de "formas puras" que subsistem, cada qual, segundo um modo de individualidade estranho a toda multiplicação propriamente material.

33 *Ennéades* I. Ed. Didot, 6.9, p. 37.

34 *Ennéades* V. Ed. Didot, 8.10, p. 358.

35 *De anima*. Ed. Didot, III, 8, p. 470.

36 *Métaph.* XI, 8. Didot, p. 608. 22. Comparar *De Caelo*, I, 9. Didot, t. II, p. 381.

37 *Métaph.* VI, 13. Didot, p. 553. 10.

38 *Métaph.* III, 6. Didot, t. II, p. 511. 41.

39 Lembramos essa demonstração de Aristóteles ao falar, acima, do ceticismo antigo. Cf. pp. 18–20.
Ibid., p. 511. 39.

40 Ver acima, p. 41.

41 Reencontraremos essa demonstração, mais desenvolvida, em S. Tomás. Ver nosso *Caderno V*.
Ibid., p. 511. 49.

42 *Métaph.* X, 8. Didot, 593. 15.

43 Ver *Métaph.* X, 5, 6. Didot, pp. 589 e ss..

44 *Métaph.* I, 5. Didot, p. 476. 29–30.

45 *Mét.* I, 4. Didot, p. 476. 41.

46 *Mét.* XI, 2. Didot, p. 600. 29.

47 Cf. passim, v. g. *Mét.* I, 3. Didot, p. 471. 45 e ss.

48 τό πρώτον κινούμενον,... οὔ κινούμενον κινεϊ. *Mét.* XI, 7. Didot, p. 605. 7.

49 νόησις νοήσεως νόησις. *Mét.* XI, 9. Didot, p. 609. 14.

50 *De anima*, III. 7. Didot, p. 469. 35.

51 *De anima*, III, 5.

52 *De anima*, III, 5. Didot, p. 468. 34.

53 *Loc. cit.* Didot, p. 468. 30.

54 III, 7. Didot, p. 469.

55 Cf. nosso *Caderno* VI.

56 Isto é: πρός τόν ταῦτα τιζέμενον. *Mét.* X, 5. Didot, t. II, p. 589. 5 e 37.

57 *Liter.*: "Cabe à mesma ciência demonstrar a essência de uma coisa e sua existência". *Mét.* V, 1. Didot, p. 534. 17.

58 Literalmente: "Quaecumque sunt ipsum esse aliquid, et sunt actu, haec non patiuntur errorem, sed vel intelligi, vel omnino non intelligi". *Mét.* VIII, 10. Didot, p. 573. 17.

59 *Mét.* VI, 16. Didot, p. 556. 15.

60 *Mét.* V, 2. Didot, p. 535. 23.

61 Seria um pouco longo mostrar *em detalhes* como o problema da existência se resolve, no âmbito dessa crítica metafísica: evidentemente, a relação dos juízos existenciais com a experiência sensí vel deveria ser perfeitamente elucidada. Alguma indicação desse assunto será encontrada na sequência de nosso trabalho. Que nos baste, por ora, assinalar que existem duas maneiras concebíveis de sustar a indeterminação de uma forma inteligível em relação à subsistência em si: *a perfeita determinação interna da forma*, o que pressuporia em nós a intuição intelectual de um objeto que seria puro por si, "inteligível em ato" — ou a relação transcendental da forma inteligível com a quantidade concreta que nos invade por nossas sensibilidades. A essa segunda maneira se associa, direta ou indiretamente, todo conhecimento humano da existência dos objetos.

62 O que dissemos anteriormente sobre o neoplatonismo alexandrino basta para nosso propósito atual. Reservamos o estudo mais detalhado das filosofias de Plotino e de Proclo para os trabalhos sobre "a metafísica e a mística", que, em nossa intenção, devem seguir-se a esta obra. Quanto a um dos temas principais da filosofia de Plotino, de bom grado assinalamos, desde já, nossa concordância com as visões expostas pelo Sr. René Arnou, em seu belo livro: *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris, 1921.

63 Alexandre de Afrodísias. Ver: *Commentaria in Aristotelem graeca, vol. II. Alexandri in Aristotelis Anal. prior. lib. I commentarium*. Berolini, 1883. Esse volume contém indicações sobre Teofrasto e Eudemo. Os vol. I, II e III da grande série berlinense dos *Comentários gregos* são dedicados às obras de Alexandre de Afrodísias.

64 Causa surpresa que os estoicos, que professavam um monismo finalista, se tenham conformado tão completamente com o cisma entre lógica e metafísica. Provavelmente foram arrastados pelo embalo comum. De resto, a lógica e a metafísica, para chegarem a confluir, tinham de ser, cada qual, levadas a fundo, sob o império de um senso muito exigente de unidade

sistemática. Ora, a metafísica estoica, vasta máquina — que apresenta partes interessantes —, não passa, todavia, de uma metafísica de segunda categoria.

65 No que tange às filosofias medievais, nossas apresentações apoiam-se exclusivamente no próprio texto dos filósofos estudados; no entanto, é com muito gosto que reconhecemos os bons serviços recebidos, sob outros aspectos, do Sr. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 4ª ed. Louvain, 1912 — Ueberweg-Heinze. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. IIer Bd. *Die mittlere oder die patris tische und scholastische Zeit*. [Sr. Baumgartner], 10ª ed., Berlim, 1915 — Fr. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*. 2ª ed., Paris, 1907 — para não falar de Prantl (citado anteriormente), Hauréau, Stöckl, Willmann, Baeumker, Grabmann, entre outros.

66 *Porphyrii Introductio in Aristotelis Categorias*, a Boethio translata. In "Commentaria in Aristotelem graeca", vol. IV. Berolini, 1887, p. 25, lin. 10 e ss. Eis o texto grego de Porfírio: Ἀυτίκα περί τών γενών τε καί είδών τό μέν εϊτε καί έν μόναις ψιλαϊς έπινοίαις κεϊται εϊτε καί ὑφεστηκότα (op. cit., Πορφυρίον Εἰσαγωγή, p. 1, lin. 9 e ss.).

67 Ioannis Saresberiensis, *Metalogicus*, lib. II, cap. 20. Migne P. L., vol. 199, p. 878, col. 1. e ss.: "Porro hic [Aristoteles] genera et species non esse, sed intelligi tantum asseruit" (col. 1. B). "Et quidem rebus existendi unus est modus, quem scilicet natura contulit, sed easdem intelligendi aut significandi non unus est modus. Licet enim esse nequeat homo, qui non sit iste, vel alius homo, intelligi tamen potest et significari: ita quod nec intelligatur nec significetur iste, vel allius". (col. 2. A). "Ratio autem ea [genera et species] deprehendit, substantialem similitudinem rerum differentium pertractans apud se, desinitque [= definitque?], sicut Boëtius ait, generale[m] conceptum suum, quod de hominum conformitate perpendit, sic: 'animal rationale mortale'. Quod utique, nisi in singularibus esse non potest" (col. 2. B.).
P. 888, col. 2. B-C: "Unde, licet Plato coetum philosophorum grandem, et tam Augustinum quam alios plures nostrorum, in statuendis ideis habeat assertores, ipsius tamen dogma in scrutinio universalium nequaquam sequimur: eo quod hic Peripateticorum principem Aristotelem, dogmatis huius principem profitemur".
Metalogicus, II. 20. M. P. L. vol. 199, p. 878, col. I. B.

68 *Summa theologica*, I. 84. art. 6.

69 *S. th.* I. 85. art. 7.

70 L. c. art. 7.

71 *S. th.* I. 84. art. 6.

72 *S. th.* I. 84. art. 1.

73 "Ut posset salvare certam cognitionem veritatis per intellectum haberi", *S. th.* I. 84. art. 1, in corp.

74 *S. th.* I. 84. art. 1.

75 *S. th.* I. 84. art. 1. ad 1um.

76 Cf. mais adiante, *Caderno* VI.

77 *S. th.* I. 84. art. 1 ad 1um.

78 Na teoria estritamente tomista, dir-se-ia antes que "os indivíduos, na espécie, são *essencialmente distintos* e *acidentalmente diferentes*".

79 Empregamos aqui a palavra "razão" no sentido que se tornou costumeiro desde Kant, o de uma *faculdade do transcendente ou do absoluto*. Para os escolásticos, a "ratio" era a própria inteligência, considerada em sua faculdade de dedução analítica, a inteligência em sua qualidade discursiva: as duas significações não coincidem entre si.

80 Ver sobretudo Minges, o. f. m. *Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus*. Beiträge Gesch. Philos. des Mittelalters, Bd. VII. 1. 1908, pp. 1–108. — Desse estudo, e de outros semelhantes, tende a depreender-se a impressão de que, não raro, a doutrina de Duns Scot se aproxima do tomismo mais do que se acreditava — ao menos de um tomismo à maneira de Suárez. Apesar disso, consideramos que as apresentações tradicionais, embora forcem incontestavelmente esta ou aquela tese particular, muito mais matizada no original, não exageram ao notar uma diferença radical de inspiração entre as metafísicas tomista e escotista: quanto aos pontos fundamentais, elas parecem irredutíveis uma a outra.

81 Não atribuímos nenhuma importância especial a esse rótulo conveniente, criticado e talvez criticável, de fato.

82 Cf., anteriormente, *Livro III*, cap. 2, § 3, b, 2.

83 Cap. 2, § 3, a, p. 79 e ss.

84 A autenticidade — admitida de modo consensual — do *De rerum principio* foi recentemente posta em dúvida por P. Minges. Existem, de fato, entre esse tratado e outras obras incontestavelmente autênticas, pequenas divergências já assinaladas de passagem (*Ioannnis Duns Scoti Opera*, tom. III. Lyon, Durand., 1639) pelo editor e escoliasta Wadding. Todavia, a obra é decerto contemporânea de Scot, e se não foi de sua lavra, reflete e por vezes especifica sua doutrina: as pequenas divergências podem ser explicadas e a inspiração é manifestamente comum. Emprestaremos, aliás, do *De rerum principio*, somente as teses formalmente professadas nos dois comentários sobre as *Sentenças* (*Opus Oxoniense* e *Reportata Parisiensia*): é possível, para quem assim desejar, encontrar as referências nos *Scholia* de Wadding.

85 Scoti, *Opera*. Lyon, 1639, t. III. *De rerum principio*, q. VII, art. 1, n 1., p. 37 b.

86 Loc. cit., n. 2, p. 38a.

87 Loc. cit., n. 3, p. 38b.

88 Loc. cit., n. 6, p. 39ª.

89 Loc. cit., n. 4, p. 38b.

90 Loc. cit., n. 8, p. 39ª.

91 Op. cit., q. VII, art. 2, n. 9, p. 39ª.

92 Loc. cit., n. 15, p. 40b.

93 Loc. cit., n. 15, p. 40b.

94 P. 41, a.

95 P. 41, b.

96 P. 41, b.

97 Loc. cit., n. 20, p. 42 a.

98 Loc. cit., n. 20, p. 42 a.

99 Loc. cit., n. 21, p. 42 a.

100 Loc. cit., n. 21, p. 42 b.

101 Loc. cit., nn. 22 a 25, pp. 42 b–43 b.

102 Op. cit., q. VII, art. II, n. 27, p. 44 a.

103 Loc. cit., n. 28, p. 44 a.

104 Nn. 35–37.

105 Loc. cit., Titulus, p. 46 a.

106 Art. 1.

107 Loc. cit., n. 3, p. 46 b.

108 Loc. cit., n. 5, p. 47 a.

109 Loc. cit., p. 47 b.

110 Op. et qu. cit., art. II, n. 6, p. 47 b.

111 Op. sup. cit.

112 Op. et qu. cit., art. IV, n. 22, p. 51 b.

113 Loc. cit,. n. 24, p. 52 a e b.

114 Loc. cit., p. 52.

115 Pp. 52 b, 53 a.

116 Loc. cit., n. 28, p. 53 b.

117 Loc. cit., n. 29, p. 53 b.

118 Ibid., n. 30, pp. 53 b, 54 a.

119 Loc. cit., n. 29, p. 53 b.

120 Loc. cit., n. 43, p. 57a e b.

121 Loc. cit., n. 44, p. 47b.

122 Ver, sobre esse mesmo tema, *Opus Oxon.* 2 dist. 12, q. 2, e as passagens paralelas dos *Reportata Paris.* A mesma doutrina é aí professada tão claramente quanto possível. Por exemplo, *Oxon.* 1. n. 3: "Non est contradictio materiam esse sine forma quacumque substantiali et accidentali"; isso porque "materia est ens absolutum distinctum et prius forma quacumque..., igitur potest esse sine alio absoluto, sive sine forma substantiali vel accidentali absoluta" (*Scoti Opera*, ed. cit. tom. VI, p. 682).

123 Cf., entre outras passagens, *Op. Oxon.* 2 dist. 3, q. 1. Op. cit., t. VI, pp. 334 e ss.

124 *Report. Paris.*, 4, dist. 11, q. 3, n. 15. In *Scoti Opera*, ed. cit. t. XI, p. 670 b.

125 *Opus oxon.* 2, dist. 3, q. 1, n. 8. Ed. cit. t. VI, p. 361.

126 *Op. oxon.* 2, dist. 3, q. 1, n. 8. Ed. cit. t. VI, p. 361.

127 *Theorema IV*. Ed. cit. t. III, p. 269.

128 Ver, p. ex., *Op. oxon.*, 2, dist. 3, q. 2 e ss, ou, mais particularmente, q. 6, nn. 9 e ss. Ed. cit. t. VI, p. 407.

129 Ver, por exemplo, *Op. oxon.*, 2 dist. 3, q. 6, nn. 9 a 14. Ed. cit., t. VI, pp. 406 e ss; e *Report. Paris.*, 2, dist. 12, q. 5, nn. 11 a 14. Ed. cit., t. XI, pp. 328–329. NB. Servimo-nos desses textos para mostrar que, segundo Scot, a "unitas minor" não é, em si, numericamente una de indivíduo a indivíduo. É verdade, e é também uma consequência indireta da demonstração de Scot; mas o que ele tinha principalmente em vista, parece-nos, era estabelecer que uma "unitas minor numerali" persistia sob a determinação individual acrescida. Por isso, esses textos, ao mesmo tempo que afastam de Duns Scot a suspeita de "platonismo" (no sentido talvez inexato em que geralmente se entendia isso), separam-no do tomismo, mais do que o aproximam dele. *Quaest. in Metaph.*, lib. 7, q. 13, n. 19. Ed. cit. t. IV, p. 706 a.

130 Op. et loc. cit., n. 10, p. 701 b.

131 Ver, p. ex., *Quaest. in Metaph.* lib., 7, q. 13, n. 20. Ed. cit. t. IV, p. 706 a.

132 *Quaest. in Metaph.*, loc. sup. cit.

133 Cf. pp. 81–82.

134 Cf., p. ex., *Op. Oxon.*, 2 dist. 3, q. 6, ed. cit. t. VI, pp. 403 e ss. — e paralelas de outros tratados.

135 *Quaest. in Metaph.*, lib. 7, q. 13, n. 23. Ed. cit. t. IV, p. 707 b.

136 *De rerum principio*, q. 13, n. 44. Ed. cit. t. III, p. 117 b.

137 Cf. anteriormente, pp. 83–86.

138 Em Duns Scot, a função do intelecto-agente perde seu sentido profundo e corresponde quase apenas a uma necessidade verbal: "Intel lectus agens non facit universale, quia circa objectum actu intellectum nihil operatur, sed tantum circa intelligibile in potentia; et eius operatio terminatur ad intelligibile in actu, quod adhuc est singulare". *Theorema III*, n. 1. Ed. cit. t. III, p. 266 a.

139 Cf. *De rerum principio*, q. 13, art. 3, n. 46; Ed. cit. t. III, p. 118 a. Toda a quaestio 13 expõe em detalhes o mecanismo do conhecimento dos singulares.

140 Op. et loc. cit., n. 36, p. 115 b.

141 Esse "modo receptivo" é estendido por Duns Scot aos próprios anjos, inteligências subsistentes: além dos princípios de conhecimento objetivo que lhes são inatos, eles devem também, para conhecer objetos, receber das coisas existentes diversas noções: a da individualidade dessas coisas, a da existência atual e dos acidentes, mesmo os conceitos gerais, na medida em que eles não os possuem a priori (ver *Op. oxon.*, 2 dist. 3, q. 11, n. 11 e ss. Ed. cit. t. VI, pp. 492 e ss.). Observe-se que Duns Scot postula sua tese contra S. Tomás (cf. loc. cit., p. 487 e ss.).

142 Ver *Caderno VI*.

143 Isto é, após a degradação que o pecado original infligiu a nossa natureza.

144 *De anima*, q. 19. Ed. cit. t. II, p. 558 a, n. 5 e passim, ibid.

145 Ibid., q. 21, n. 4. Ed. cit. p. 565 a e b.

146 Ver ibid., q. 21, n. 7 e ss. pp. 566 e ss.

147 Ver, em diversos lugares, por ex. *De anima*, q. 19, n. 5–6; ed. cit. t. II, p. 558 a e b.

148 Cf., em S. Tomás (*S. theol.*, I. 13. 2, 3), a distinção traçada entre a "significação" e a "representação" nos conceitos analógicos.

149 Ver, p. ex., *De anima*, q. 21, n. 7–15; ed. cit. t. II, pp. 566–568.

150 No *Opus oxoniense*, no *De primo principio* e, principalmente, nos *Theoremata*, Duns Scot assinala toda uma série de proposições cuja demonstração racional rigorosa não lhe parece possível. Não nega, assim, que elas sejam passíveis de uma prova mais ou menos provável, e ele próprio, em outros lugares, empreende por vezes uma demonstração, que ele julga, talvez, suficiente na prática. Falta a todas essas proposições, contudo — confessa ele — o que há de necessário e decisivo na certeza científica. Uma parte delas é, aliás, objeto de fé: a estas Duns Scot, como teólogo, concede adesão incondicionada. Recentemente, o R. P. Déodat-Marie, de Basly, o. f. m. (*Archivum francisc. historic.* XI. 1918, fasc. I–II, pp. 3-31), negou a autenticidade dos *Theoremata Scoti*, jamais contestada até agora, não obstante as dificuldades do texto. Sua conclusão é categórica: "Para nós, a coisa é evidente, o escrito publicado por Maurice de Port

com o nome de *Scoti Theoremata* não é uma obra que João Duns Scot tenha composto. Longe, portanto, de estar em seu lugar entre as obras autênticas do Mestre Sutil, ela deve, *em seu conjunto* e sem a menor hesitação possível, ser posta no grupo dos *Spuria Scoti*. Essa é nossa avaliação categórica e definitiva, após um exame que realizamos, e que acreditamos ter sido muito meticulosamente conduzido". Do ponto de vista de nosso estudo de epistemologia, não importa muito que os *Theoremata* sejam do próprio Scot ou de um discípulo ainda mais crítico que o mestre, ou, por fim, de um ockhamista perspicaz. Não consideramos a hipótese, infinitamente pouco provável, de que os *Theoremata* fossem apenas, quanto ao fundo, uma coletânea escotista de objeções com vistas a disputas escolares. Contudo, apesar da notoriedade de que desfruta, legitimamente, a erudita Revue de Quaracchi, confessamos não termos sido convencidos pela argumentação do R. P. Dédot-Marie. Não podemos, evidentemente, pretender expor, em duas linhas, todas as razões de nossa reserva. Eis apenas a opinião em que acreditamos dever nos deter, provisoriamente.

Primeiro, é preciso conceder ao R. P.: a) que a distribuição dos *Theoremata* não é do próprio Scot; isso já se depreendia do *Comentário* de Maurice de Port; b) que os indícios emprestados da crítica externa em favor da autenticidade não têm o valor comprobatório, absolutamente decisivo, que lhes era atribuído. Em nossa humilde opinião, contudo, a alusão do próprio Scot perto do fim do *De primo principio* (mesmo restituindo a Wadding, ou a um anotador, o acréscimo: "scilicet in Theorematibus"); a menção feita por Iohannes Canonicus (primeira metade do século XIV); o testemunho, mais distante, porém claro, de Zerbi (*Quaest. metaph.*, 1482); e também, afinal de contas, a avaliação do editor do texto atual, Maurice de Port (1463–1513), parecem criar, a nosso ver, uma séria probabilidade, principalmente se levarmos em conta a tradição anônima, constante e não contradita, cuja existência eles deixam transparecer nos meios escotistas. Essa tradição pacífica é ainda mais notável pelo fato de a doutrina dos *Theoremata* destoar, ao menos à primeira vista, da doutrina das outras obras de Duns Scot. Parece-nos também que o R. P. Déodat-Marie deprecia um pouco demais o faro crítico de Maurice de Port: não teria sido justo, depois de haver citado as confissões de seu embaraço diante das diferenças dos manuscritos, sublinhar igualmente o juízo firme que ele aí acrescenta, e que assinala o valor exato, segundo ele, de sua compilação: "*propositiones tamen ipsae et sententiae principales satis clare habentur*. Difficultas fere tota est, et *in ordine* earum, et in applicatione quotationum, et allegationum, et verificatione earum" (*Opera Scoti*, 1639, t. III. Theorem. Praefatio Mauritii). Pode-se decerto lastimar que ele não tenha sequer cogitado fazer a crítica da proveniência dos manuscritos usados; essa omissão, porém, para uma obra semelhante, mostra a existência, naquele momento, de uma tradição extensa e bem estabelecida.

No fim das contas, a crítica externa deixa — a nosso ver — a questão da autenticidade dos *Theoremata* em estado de problema, com certa probabilidade para a solução afirmativa, ao menos quanto ao essencial da coletânea.

Segundo, a crítica interna dos *Theoremata* seria esmagadora em prol da autenticidade; Duns Scot, se fosse o autor dos *Theoremata*, "contradir-se-ia exorbitantemente" (art. cit., p. 18). Escusamo-nos de não ter essa mesma percepção: ao contrário, certo agnosticismo fideísta dos *Teoremas* nos parece logicamente inevitável, do ponto de vista de Duns Scot. Ao olhar de perto os exemplos-tipos dessa pretensa "contradição", destacados pelo R. P. Déodat, vemo-la desvanecer-se ou, ao menos, reduzir-se a uma obscuridade. Os antigos comentadores, Maurice de Port e Cavell, bem poderiam estar mais perto da verdade quando, para explicar os inesperados "probari non potest quod", distinguem entre uma demonstração racional *suficiente* ("aliqualiter" demonstrata, dizia o Duns Scot do *De primo prin cipio*) e uma demonstração racional *rigorosamente científica*, e esta última não convém aos "credita" de que se trata principalmente nos *Theoremata*.

Concedemos de bom grado ao R. P. Déodat que o silêncio de Ockham e dos ockhamistas, então, a respeito dos *Theoremata* é estranho. Mas o que concluir daí, senão que o enigma dos *Theoremata* ainda não foi resolvido?
Theorema XVI, n. 1, propos. 5; ed. cit. t. III, p. 294 a.

151 Por isso veremos, mais adiante (p. ex., em Nicolau de Cusa), a importância que os filósofos espiritualistas não tomistas (escolásticos ou outros) atribuíam, para a prova da existência de Deus, à tese — discutível — da impossibilidade do número infinito. (NB. Quanto se fala de "número infinito", não se entende por isso, evidentemente, uma soma acabada de unidades, uma totalidade quantitativamente determinada, mas antes a adição indefinida e simultânea — "simultânea" ao menos no pensamento — de termos semelhantes. Se o "número" se define pela própria finitude da soma, é claro que o número infinito seria contraditório: simples questão de terminologia).

152 *Theor.*, 16, n. 4, prop. 14. Ed. cit. t. III, p. 295 a. N.B. Quanto a cada um desses teoremas, pode-se encontrar, nos *Scholia* do editor, a indicação de passagens paralelas de outras obras de Duns Scot.

153 *Theor.* 16, n. 5, prop. 18, op. cit., p. 295 b.

154 *Theor.* 16, n. 5, prop. 17, op. cit., p. 295 b.

155 *Report. Paris.*, Prolog. q. 3, art. 1, n. 3–4; ed. cit. t. XI, p. 20 b e paralelas.

156 *Theorema 15*, n. 1, conclus. 1; ed. cit. t. III, p. 291 b.

157 Ibid., conclus. 2.

158 Diremos posteriormente como o princípio ontológico de causalidade recebe, no tomismo, sua plena justificação crítica. Esse problema, de resto, é aí idêntico ao da natureza do ser.

159 Loc. cit., p. 292 a e b.

160 *Theorema 16*, n. 2, propos. 8; ed. cit., t. III, p. 294 b.

161 Ibid., n. 3, propos. 10.

162 Loc. cit., propos. 13 — ver as propos. 11 e 12 — p. 295 a.

163 Ibid., prop. 15.

164 Ibid., p. 295 b, propos. 16.

165 Ver, anteriormente, a propósito da "materia primo prima", pp. 93 e 96.

166 Loc. cit., p. 294 a, propos. 7.

167 Theor. 14, n. 1, propos. 1, ed. cit. t. III, p. 284 b.

168 Ibid., propos. 2.

169 Ibid., p. 285 a, propos. 3.

170 Ibid., propos. 4.

171 Estamos cientes de que essa interpretação — a mais natural, parece-nos, tanto do ponto de vista lógico como do gramatical — se afasta da de Cavell, inspirada pelo desejo de atenuar o alcance das proposições precedentes.

172 Ibid., propos. 5.

173 *Theor.* 14, n. 5, propos. 18; ed. cit. p. 286 a; e cf. IV, Sent. d. 43, q. 1, 2, n. 23.

174 Ibid., propos. 19.

175 Ao terminar esta rápida monografia, importa-nos repetir que ela só abarca um aspecto — relevante, é verdade — da filosofia de Duns Scot. Para mostrar esta última em sua inteireza, seria preciso estudar também, no grande Doutor franciscano, a *metafísica da vontade*, e assinalar o complemento que ela fornece a algumas impotências da especulação pura. Acreditamos, aliás, que D. Scot, sem haver professado o indeterminismo absoluto que por vezes lhe atribuímos, isolava demais a inteligência da vontade: introduzia, assim, em metafísica, um princípio dissolvente.
Repitamos também — pois não gostaríamos que subsistisse mal-entendido a esse respeito — que não ignoramos as objeções suscitadas recentemente contra a autenticidade desta ou daquela obra, tradicionalmente atribuída a D. Scot. O que pensar sobre isso? Para levar a cabo essa delicada "pesquisa de paternidade", ninguém mais qualificado ou apetrechado que os eruditos editores de Quarrachi. Cabe a eles estabelecer, se isso for possível, o veredicto definitivo em sua edição, impacientemente aguardada das *Opera Scoti*. Dissemos francamente por que as conclusões de seus "ensaios" preparatórios não nos haviam convencido em todos os pontos. Caso se evidencie, por fim, que o *De rerum principio* e os *Theoremata* não são de Scot, mas de discípulos mais ou menos fiéis, admitir-se-á — e é só isso que importa para nossos propósitos — que o quadro traçado por nós representa, ao menos, um "meio escotista" muito próximo do mestre sutil.

176 Para a história da epistemologia no fim da Idade Média e no período moderno, servimo-nos muito pouco de obras gerais, preferindo reportar-nos à impressão direta dos textos. Citemos, contudo, a título especial: Prantl (obra citada no livro II). — Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Bd. III. *Die Neuzeit*, 10ª ed. Berlim, 1914. — Windelband, W., *Die Geschichte der neueren Philosophie*. 3ª ed., 2 vol. Leipzig, 1904. — Windelband, *W. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. 4ª ed. Tübingen, 1907. — Höffding, H., *Histoire de la philosophie moderne*, trad. francesa. Bordier., 2 vol. Paris, 1906. — Fischer, K., *Geschichte der neueren Philosophie*., 5 vol. 2ª ed. Heidelberg, 1865–1869, e edições posteriores.

177 Durandi a S. Portiano, *super Sententias*. Parisiis, 1539. 2 dist. 3, q. 2, fol. 104, 3. G.

178 Op. cit., 2 dist. 3, q. 7, fol. 107, 1. Q.

179 Ibid. R.

180 Ibid.

181 Ao que parece, alguns não lha perdoaram facilmente. No exemplar — de que nos servimos neste momento — de seu *Comentário sobre as Sentenças* (editado apenas em 1696), uma pena antiga decorou as páginas de guarda com duas notas agridoces: "auctore Petro Aureolo etc. Scoticae doctrinae infensissimo, quia ad eius intellectionem pervenire non potuit. licet purpura sacra condecoratus". — "Contra subtilissimum Scotum hic Doctor sentire ausus est, cuius neque discipulus esse poterat".

182 *Comment. in Sent.*, auctore Petro Aureolo. Romae, 1696. I dist. 35, 4a pars, art. 1, pp. 805–813 e art. 3, pp. 818–819.

183 Op. cit., Prologus, p. 25, aF, bA.

184 Essa circunstância, geralmente admitida pelos historiadores, foi recentemente contestada. Seja como for, as obras de Ockham revelam nele um conhecimento muito direto do escotismo.

185 Nossas referências reportar-se-ão às seguintes obras e edições de Ockham: 1. *Summa totius logice* Magistri Guielmi Occham Anglici, logicorum argutissimi, nuper correcta. Venetiis, 1508. 2. Magistri Guilhelmi de Ockam; *super quattuor libros sententiarum*. Lugduni, 1495. 3. *Quotlibeta septem*... Venerabilis inceptoris fratris Guilhelmi de Ockam anglici. Argentine, 1491. N. B. Os dois últimos não trazem paginação. Nossas citações desenvolvem as abreviações, mas respeitam a ortografia do texto de Ockham.

186 *Sent.*, Prolog. q. 1, lit. U.

187 Ibid., lit. V.

188 Ibid., lit. X..

189 Comparar com o "pro statu naturae lapsae" de Duns Scot (anteriormente, p. 114).

190 Ibid.

191 Ibid., lit. Z. Cf. *Quodl.* I, q. 15.

192 *Sent.*, Prol. q. 1, lit. HH. Cf. *Quodl.* Q. q. 14.

193 *Quodl.*, 1, q. 13.

194 A quest. I do prólogo das *Sentenças* contém uma longa discussão sobre a natureza do conhecimento intuitivo intelectual e sobre sua oposição ao conhecimento abstrativo propriamente dito. É aí que se deveria buscar uma apresentação detalhada da doutrina de Ockham sobre os universais. Para economizar lugar, citaremos de preferência, quando for possível, o resumo conciso apresentado pela lógica.

195 A "haecceitas", para o próprio D. Scot, é, embora inteligível, totalmente indefinível.

196 *Quodl.* 1, q. 13.

197 Ockham expõe, em várias ocasiões, o mecanismo da abstração. Por exemplo, no livro II das *Sentenças*, q. 25 lit. O: "Universalia et intentiones secunde causantur naturaliter sine omni

activitate intellectus et voluntatis [isto é, sem atividade espontânea comparável à do intelecto-agente dos tomistas, como também sem intervenção voluntária] a noticiis incomplexis terminorum per istam viam: quia primo cognosco aliqua singularia in particulari intuitive vel abstractive [isto é, sem levar em consideração a existência e a não existência], et hoc causatur ab obiecto vel habitu derelicto ex primo actu; et habita noticia statim ad eius presentiam, si non sit impedimentum, sequitur naturaliter alius actus distinctus a primo, terminatus ad aliquod tale esse obiectivum [isto é, terminando num ser 'objetivado' na inteligência] quale prius vidit in esse subiectivo ['in esse subiectivo', isto é, num sujeito externo, num ser 'subjetivado' fora do pensamento]. Et ille actus secundus producit universalia et intentiones secundas et non presupponit eas. Exemplum: aliquis videns albedinem intuitive vel duas albedines, abstrahit ab eis albedinem in communi ut est species; et non est aliud nisi quod ille due noticie incomplexe terminate ad albedinem in singulari, sive intuitive sive abstractive, causant naturaliter, sicut ignis calorem, unam tertiam noticiam".

198 *Log.*, I, cap. 12. fol. 6, col. 1.

199 *Log.*, I, cap. 12. fol. 5, col. 4.

200 Ibid., fol. 6, col. 1.

201 Ibid.

202 Ibid., col. 1.

203 Por ex., o termo "homo" na proposição: *ille homo est homo* (Ibid.). (Ibid. paulo superius)

204 Por ex., o termo "animal" na proposição: *animal est genus* (Ibid.).
N.B. Foi erroneamente que historiadores consideraram idênticos, na terminologia de Ockham, "conceito universal" e "intentio secunda". A "intentio prima" já é *por si* um signo universal, e é até sobre este que incide todo o interesse da discussão entre Ockham e os realistas. A "intentio secunda" designa o universal reflexivamente conhecido como universal. (Ibid., col. 1).

205 *Log.*, I. cap. 14. fol. 6, col. 4.

206 *Log.*, I. cap. 15. fol. 6, col. 4.

207 *Log.*, I. cap. 16. fol. 7, col. 2.

208 "Videtur tamen aliquibus quod universale aliquo modo est extra animal et in individuis, non quidem distinctum ab iis realiter, sed tantum formaliter. Unde dicunt quod in Socrate est natura humana, que contrahir ad Socratem per unam differentiam individualem que ab illa natura non distinguitur realiter sed formaliter. Unde non sunt due res: una tamen non est formaliter alia. Sed haec opinio videtur esse irrationabilis: quia in creaturis non potest esse aliqua distinctio qualitercumque extra animam, nisi ubi sunt res distincte; si ergo inter illam naturam et illam differentiam sit qualiscumque distinctio, oportet quod sint res realiter distincte". *Log.*, I, cap. XVI, fol. 7, col. 2.

209 *Log.*, I. cap. 25. fol. 10, col. 4 et fol. 11, col. 1.

210 I *Sent*, dist. 3, q. 2, lit. F.

211 *Metaph. Disp.* 6, sect. 2, n. 1; sect. 5, n. 3. Venetis, 1619, t. I, p. 131, a.

212 Ver anteriormente, livro III, cap. 2, § 3, b.

213 Ver, por ex. *Quodl.*, II, q. 10: "Utrum anima sensitiva et intellectiva in homine distinguantur realiter... Dico ad istam questionem quod sic, sed difficile est hoc probare... Probo tamen quod distinguuntur realiter". "Ad principale dico, quod hominis est tantum *unum esse totale, sed plura esse partialia*". Ibid., q. 11: "Utrum anima sensitiva et forma corporeitatis distinguantur realiter tam in brutis quam in hominibus": ele responde afirmativamente, como na questão 10.

214 Ao menos Ockham não reconhece, em favor de um intelecto-agente, nenhuma prova racional evidente: se admite sua existência, é pela fé nas "autoridades". Ainda assim, trata-se de um intelecto-agente diminuído, que se confunde com a atividade intelectual em geral, tal como a entendia Duns Scot, e não daquele intelecto-agente cuja função era perfeitamente definida no tomismo. Cf. II *Sent.*, q. 25. Ockham conclui assim a discussão desenvolvida nesse lugar: "Per predicta potest haberi occasio respondendi ad omnia argumenta que probant *activitatem intellectus*: tamen teneo oppositum, *propter sanctorum auctoritates et philosophorum*, que non possunt salvari sine activitate intellectus... Ad hoc etiam sunt rationes probabiles, licet non necessario concludant".

215 "Dico quod, intelligendo per animam intellectivam formam immaterialem, incorruptibilem, que tota est in toto et tota in qualibet parte, non potest sciri evidenter per rationem vel experientiam quod talis forma sit in nobis, nec quod intelligere talis substantiae sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis... Sed ista tria solum fide tenemus" *Quodl.*, I, q. 10.

216 Cf. o texto citado na nota anterior, e o primeiro artigo da mesma questão.

217 *Quodl*, I, q. 11, aproximadamente no fim.

218 Ver anteriormente, p. 133. Ademais, por ex.: passividade do entendimento humano diante da causalidade dos objetos individuais, *Quodl.*, I, q. 13; passividade da inteligência angélica diante da causalidade do objeto, mesmo material, II *Sent.* q. 16, lit. G. e ss. Comparar com a doutrina de Duns Scot, anteriormente, p. 111.

219 *Quodl.*, I, q. 16.

220 Ver *Log.*, III, cap. 31 e ss., fol. 89 e ss.

221 I *Sent.*, dist. 2, q. 6, lit. P.

222 *Quodl.*, II, q. 1.

223 *Quodl.*, II. q. 2.

224 *Quodl.*, IV. q. 6.

225 *Quodl.*, I. q. 1.

226 Cf. *Quodl.* III, q. 3: "Deus est causa mediata vel immediata omnium; et licet hoc non posset demonstrari, tamen persuadeo auctoritate et ratione".

227 *Quodl.*, III, q. 1. "Quarto dico...".

228 Por ex., a propósito da infinidade de Deus, *Quodl.*, III, q. 1. "Contra quintum...", e cf. *Quodl.*, II, q. 2.

229 I *Sent.* dist. 2, q. 9, lit. I.

230 *Quodl.*, II. q. 7.

231 *Quodl.*, II. q. 9.

232 *Quodl.*, II, q. 2; cf. *Quodl.* III. q. 1. *Quodl.* VII, q. 17–24.

233 *Quodl.*, I, q. 1.

234 *Quodl.*, II, q. 2.

235 *Quodl.*, II, q. 2.

236 Ver, p. ex., *Log.*, III. cap. 31, fol. 89, col. 3, 4.

237 Muitas proposições são assim remetidas explicitamente ao âmbito da fé revelada: p. ex., a infinitude de Deus: "conclusio certa per fidem" (*Quodl.*, VII, q. 24), unidade de Deus (*Quodl.*, I, q. 1), espiritualidade da alma (*Quodl.*, VII, q. 24) etc.

238 Aí estaria tudo o que restava de logicamente possível, depois de sacrificada a finalidade absoluta da vontade: "Non potest demonstrari quod voluntas possit velle maius bonum quolibet bono finito, quia non potest probari aliquod bonum infinitum esse. Similiter non potest probari quod voluntas inclinetur ad volendum bonum quod est infinitum, non plus quam quod non inclinetur ad volendum impossibile, quia hoc diceret infidelis" (*Quodl.*, III, q. 1).

239 A teoria do pecado e da penitência está toda impregnada, em Ockham, dessa ideia do soberano e arbitrário domínio de Deus sobre a ordem moral. Por ex. (IV *Sent.*, q. 9, lit. E): "Ex istis patet quod Deus non peccaret quantumcumque faceret omnem actum, sicut causa totalis, quem nunc facit cum peccatore, sicut causa partialis... Deus ad nullum actum potest obligari; et ideo, eo ipso quod Deus vult, hoc est iustum fieri... Unde si Deus causaret odium sui in voluntate alicuius, sicut causa totalis,... nunquam talis peccaret nec Deus".

240 *Philosophia naturalis*, Guilielmi Occham, Angli Min. Con. a M. P. Bonaventura Theulo O. S. Fr. Min. Conv. Romae 1637. — Ad lectorem.

241 Esperamos mostrá-lo em outra obra, se tivermos a ocasião de prosseguir nossos trabalhos sobre a psicologia dos místicos.

242 É preciso lembrar que essa disjunção entre sentido e entendimento — com seu corolário, a intelectualização da matéria — comportava uma deplorável ignorância da estrita unidade do composto humano. Abria-se caminho para o dualismo cartesiano; ou, mesmo, de modo ainda

mais geral, suscitava-se para a filosofia moderna, sob uma forma insolúvel, o problema das relações entre corpo e alma.

243 Ver anteriormente, pp. 86 e ss.

This file was downloaded from Z-Library project

Your gateway to knowledge and culture. Accessible for everyone.

z-library.sk z-lib.gs z-lib.fm go-to-library.sk

Official Telegram channel

Z-Access

https://wikipedia.org/wiki/Z-Library